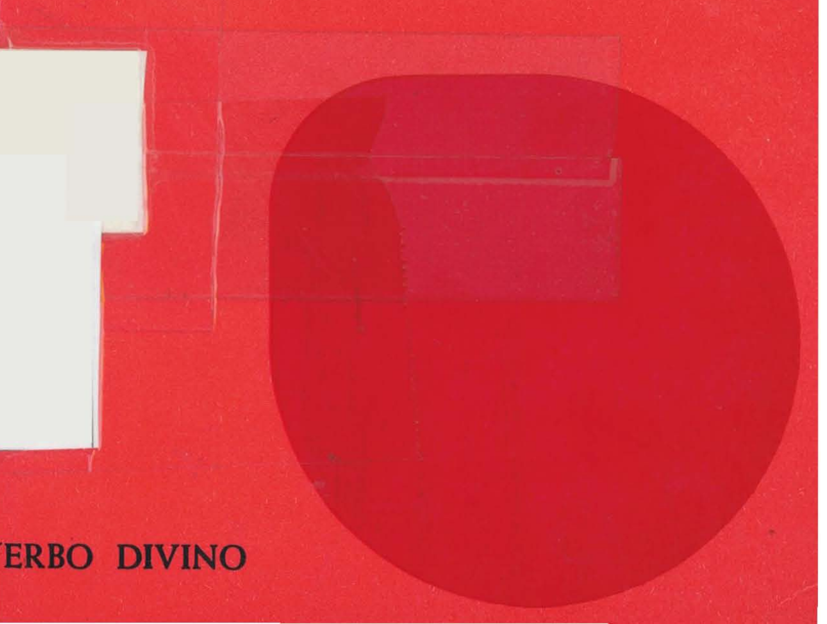
Robert Michaud

Los patriarcas



ERBO DIVINO

ROBERT MICHAUD

Los Patriarcas

Historia y teología

3.ª EDICION

EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
ESTELLA (Navarra)
1991

Tradujo: *Jesús M. Asurmendi Ruiz.* Título original: *Les patriarches.* © Les Editions du Cerf - © Editorial Verbo Divino, 1976. Es propiedad. Printed in Spain. Gráficas Lizarra, S.L., Ctra. de Tafalla, Km. 1, Estella (Navarra). Depósito Legal: NA. 6-1991

ISBN 84 7151 096 0

CONTENIDO

PRESENTACION

Este es el primero de una serie de estudios bíblicos que el profesor Robert Michaud tiene la intención de publicar. Tanto por el proyecto como por sus primicias llenas de promesas debo felicitar cordialmente al autor y a los círculos universitarios en los que trabaja, anticipando de esta manera la alegría de todos aquellos que, a partir de este momento, podrán utilizar con gran provecho este trabajo.

Acabo de leer atentamente Los patriarcas, historia y teología. *Es evidente que el profesor y sus alumnos están imbuidos de las más recientes y serias conquistas de la exégesis bíblica; las opciones que han tomado son las más lúcidas, llenas de coherencia y de unidad.*

Las más recientes maneras de abordar el pro-

blema de la inspiración bíblica evitan con todo cuidado aislar al escritor bíblico de su medio de vida. Podemos decir, sin exagerar, que en gran manera es su producto; su voz es el eco más o menos afinado de esa realidad; su misión de escribir proviene de ese medio ambiente que es el suyo, y la realiza en el marco de su propia existencia. Hasta tal punto es esto cierto que, cuanto mejor conocemos el medio ambiente de un escritor, tanto mejor comprendemos el mensaje que pretende transmitir.

En la parte de los libros sagrados que este trabajo estudia, el paso de los siglos fue depositando en estratos sucesivos, con el concurso de las circunstancias y de la inspiración, los elementos de una historia que la evolución de los pueblos fue amalgamando, incluyendo en ella los avatares y aventuras de la humanidad: calamidades, emigraciones, cautividades, liberaciones. Nos encontramos ante toda una serie de estratos. Un profundo conocimiento de los pueblos antiguos, contemporáneos de los patriarcas, de sus costumbres y tradiciones, y un conocimiento cada vez más profundo de las ciencias humanas nos ayudará a comprender mejor cómo aquellas gentes tan distantes de nosotros en el tiempo y en el espacio nos fueron transmitiendo el eco de vidas semejantes a las nuestras, comprometidas ya, aunque de lejos, en la búsqueda de la misma salvación.

Nos invitáis a releer el más antiguo de los libros de la biblia y, al hacerlo, nos mostráis el

camino que más se acomoda al sentido de las tradiciones patriarcales. Espero que vuestro mensaje llegue al mayor número posible de lectores.

LOUIS LEVESQUE

P R O L O G O

El presente trabajo es fruto de un esfuerzo de investigación en el ámbito de la metodología de la enseñanza bíblica. No presentamos, sin embargo, la relación técnica de la investigación como tal, sino más bien la aplicación concreta del método en sí. La experiencia se ha realizado con éxito en el marco de un grupo de estudiantes del primer ciclo de la universidad de Québec, en Rimouski.

En calidad de profesor de Antiguo Testamento, debía presentar las tradiciones patriarcales contenidas en el primer libro de la biblia, el Génesis. En lugar de seguir la costumbre tradicional, intenté orientar mis cursos en el marco de las nuevas perspectivas ofrecidas por los investigadores actuales. El vivo interés que los estudiantes mani-

festaron por este tipo de estudio me animó a presentar el trabajo a círculos más amplios. La realización del proyecto llevó consigo necesariamente la transformación de la presentación y una considerable ampliación del contenido del curso inicial. Por ello, la obra que hoy presentamos no se parece mucho a las notas de clase.

Debo expresar mi más vivo reconocimiento a todas aquellas personas que me ofrecieron desinteresadamente su saber y su experiencia. Ernest Simard, gran amigo mío, que me animó y ayudó a realizar la primera redacción de la obra. Lisette Morin, periodista de la Radio-Televisión, se ha encargado con gran ilusión de la presentación literaria final del manuscrito. Andrée Gauthier, periodista, dedicó largas horas a la transcripción del texto. No puedo olvidar evidentemente a Vianney Gallant y a Henrio Verreault, dos de mis antiguos alumnos, a quienes tanto debo.

ROBERT MICHAUD
Universidad de Québec, Rimouski
9 de abril de 1975

INTRODUCCION

Tres categorías de lectores del libro del Génesis

Cuando por primera vez nos acercamos a la biblia, creímos o nos dieron a entender que los relatos del Génesis eran una especie de reportaje totalmente conforme con la realidad histórica. Muchos adultos conservan todavía esta primera impresión, y a ningún precio quieren desentenderse de ella. Otros muchos, molestos quizá por el carácter infantil de estos relatos, los dejaron de lado fácilmente y continúan creyendo que no tienen valor alguno. Entre estos dos grupos opuestos se encuentra, a su vez, la mayoría de la gente, con una gama de opiniones casi infinita y que ante las historias del Génesis se pregunta

si detrás de la máscara de esa literatura no se esconde un mundo distinto: el mal conocido mundo de la antigüedad. En realidad son estos últimos los que tienen razón al plantearse este problema, ya que, efectivamente, un misterio profundo envuelve el primer libro de la biblia: se trata del misterio mismo de Dios y el del hombre antiguo, prototipo del hombre de todos los tiempos. Desde este punto de vista, el Génesis representa una especie de enigma que solamente algunos pocos privilegiados pueden comprender profundamente.

La finalidad de esta obra es, pues, ensanchar el círculo de los iniciados en los secretos del Génesis. Desde hace ya mucho tiempo, los estudiantes de las universidades oyen hablar de las interpretaciones nuevas de la literatura bíblica, debidas a los progresos de una ciencia que se renueva constantemente. La poderosa corriente de renovación bíblica comenzó en Alemania, donde todavía se encuentra su principal foco de expansión, y poco a poco se ha ido extendiendo, con más o menos fuerza, a todos los países del mundo. Desgraciadamente es difícil para el público en general estar al corriente de los resultados de la investigación bíblica contemporánea. Todos reconocen que, desde hace algún tiempo, muchas cosas han cambiado; pero, concretamente, ¿qué? La respuesta no puede ser sencilla: solamente el Antiguo Testamento está integrado por una colección de cuarenta y seis libros. No es posible tratar globalmente de este amplio conjunto literario,

cuya formación duró más de un milenio. Por ello, nuestro estudio se limitará solamente a una de las partes del primer libro de la biblia: la historia de los patriarcas, que empieza en el capítulo 12 del libro del Génesis.

¿Quién no ha oído nunca hablar de Abrahán, de Isaac y de Jacob?

Si la biblia nos ofreciese la biografía de estos personajes venerables, el problema estaría resuelto. Tendrían razón quienes no ven en esos relatos sino anécdotas piadosas, pero al fin y al cabo... anécdotas. De hecho, desde hace siglos, los comentarios tradicionales interpretan así estos antiguos relatos; pero actualmente somos conscientes de que las cosas son bastan más profundas y complejas. ¿Una muestra? En muchísimas universidades, investigadores de fama internacional escrutan sin descanso los textos que nos hablan de los patriarcas, y publicaciones de un altísimo nivel de especialización consagran numerosos estudios a estos relatos. Solamente este hecho podría ser suficiente para demostrar que las tradiciones patriarcales son algo distinto a relatos infantiles para escuela de párvulos. La finalidad de este libro no es otra que facilitar el acceso de todos aquellos que se interesan por los resultados de los trabajos de la investigación científica de la biblia.

¿En qué sentido pueden considerarse hoy los patriarcas bíblicos como personajes históricos?

Este libro no pretende repetir las afirmaciones tradicionales reconocidas durante siglos y siglos y rechazadas hoy en día por los especialistas del ramo. Por ello, queremos dejar las cosas claras desde el principio: en nuestro estudio no se tratará de Abrahán como padre de Isaac, ni de Isaac como padre de Jacob, entendido desde el punto de vista de la generación física.

Si la ciencia bíblica actual admite el carácter histórico de estos personajes, es porque los considera como jefes de tribus nómadas o seminómadas. La historia de la antigüedad nos lo dice: durante el segundo milenio antes de Cristo, el oriente medio fue recorrido de parte a parte por diversos grupos de hombres que buscaban tierras fértiles para ellos y para sus ganados. Las tradiciones primitivas han guardado el recuerdo de algunos jefes de estos clanes; en cuanto a los otros, hasta sus nombres se perdieron en la noche de los tiempos.

Admitir la historicidad de Abrahán, de Isaac y de Jacob no impide concebir sus relaciones originales como separadas en el tiempo y en el espacio. La fusión progresiva de sus clanes provocó finalmente la fusión de sus tradiciones respectivas. Y así aparece, como el resultado final de un largo

proceso de asimilación y de adopción, la célebre genealogía de todos conocida: Abrahán, padre de Isaac; Isaac, padre de Jacob; Jacob, antepasado de las doce tribus de Israel. Los capítulos siguientes servirán para explicar los fenómenos de tipo etnológico y religioso que aquí apuntamos.

Si el lector de este libro no quiere caer en la trampa del equívoco, deberá tener siempre presente la distinción importante entre "historia" y "teología".

"Historia" quiere decir, para nosotros, los sencillos y humildes acontecimientos de la vida de las familias y clanes, vividos por los nómadas y seminómadas del segundo milenio antes de Cristo.

En una época tan lejana no cabe hablar de la historia en el sentido moderno del término. Sin embargo, los progresos de la ciencia contemporánea iluminan en cierto modo la vida de los hombres de aquellos tiempos remotos. Las interminables migraciones hacia el año 2000 antes de Cristo contribuyeron a formar el mundo de hoy: el oriente y el occidente. Desde el punto de vista histórico, todo sucedió sin fasto ni gloria, y la mayor parte de las veces en tierras desérticas. Los que habían de ser antepasados de Israel tuvieron como compañeros de viaje y caravana a los que habían de ser antepasados de otros muchos pueblos antiguos. Unos y otros conocieron la sombra de los árboles y el agua de los mismos oasis.

Durante muchos siglos, unos y otros transmitieron *oralmente* a sus descendimientes los recuerdos de la vida errante de sus familias y clanes.

Cuando hablamos de "teología", nos referimos al conjunto de interpretaciones sucesivas que se han ido dando a las tradiciones ancestrales a la luz de la fe. La historia de los patriarcas, contenida en el Génesis (capítulos 12 a 36 y capítulos 38 y 49), constituye actualmente una obra literaria, pero de un género muy particular. No es la biografía de los antepasados de Israel, ni tampoco un fiel reportaje de sus idas y venidas cuando todavía vivían como seminómadas. Para poder comprender este tipo de literatura, es necesario saber lo que sucedió entre la época de las *tradiciones orales* (hacia 1850-1300 antes de Cristo) y la época de la *redacción final de los textos* (hacia 400 antes de Cristo). Ahora bien, conocemos sólidamente los acontecimientos de tipo histórico y teológico que determinaron la formación de esta extraña literatura. Teólogos geniales, separados unos de otros por más de dos siglos de diferencia, interpretaron cada uno en su momento las antiguas tradiciones de su pueblo para responder en cada circunstancia a las necesidades concretas, fruto de situaciones nuevas.

En el siglo x antes de Cristo, el teólogo de la corte de Jerusalén, el yavista,[1] interpretó las

[1] Por lo que toca a la manera de definir a los principales representantes de las grandes tradiciones bíblicas, véase la Introducción a la II parte, pp. 112 ss.

tradiciones patriarcales mostrando que en la monarquía davídica se cumplían las promesas que antiguamente fueron hechas a los padres de la nación. Su obra se designa con la letra J.

Dos siglos más tarde, en el siglo VIII antes de Cristo, después de la separación del reino en dos estados independientes, el elohísta, teólogo del norte, actualizó las mismas antiguas tradiciones, pero en un contexto social totalmente nuevo: la religión cananea amenazaba la existencia misma de la religión de Yavé. La sigla de su obra es la letra E.

En el siglo VI antes de Cristo, teólogos israelitas exiliados en Babilonia reinterpretaron a su vez la historia patriarcal; pero, ahora, para levantar el ánimo de sus compañeros de cautiverio y preparar la vuelta a la patria. Se designa esta obra con la letra P (del alemán Priester = sacerdote).

Finalmente, después del exilio, hacia el 400 antes de Cristo, un último redactor recogió estas diversas tradiciones y textos y los reunió en los conjuntos literarios que conocemos hoy. Es cierto que este procedimiento da a las tradiciones patriarcales el estilo de una biografía, pero de hecho pertenecen a otro género literario.

La necesidad de actualizar constantemente y de manera siempre nueva las mismas tradiciones antiguas hace que el género literario no sea el biográfico, sino más bien el *género homilético*. Hoy se intenta conocer y comprender esta prác-

tica auténticamente bíblica. Se pretende aprender el difícil arte de adaptar a las situaciones nuevas el mensaje fundamentalmente antiguo. Desde este punto de vista, el yavista del siglo X, el elohísta del siglo VIII y los teólogos del siglo VI, son maestros consumados. La segunda parte de nuestro estudio nos dará la oportunidad de comprobarlo.

La distinción que acabamos de hacer entre "historia" y "teología" es tan importante que vamos a utilizar cada uno de estos dos términos como títulos de las dos partes de este libro.

En la primera parte —"Historia"— intentaremos, con la ayuda de la ciencia bíblica moderna, reconstruir los hechos tal como posiblemente sucedieron durante la larga migración de los antepasados de Israel en tierra de Canaán (aproximadamente entre 1850 y 1300 antes de Cristo). Es la época de la formación y transformación de las tradiciones orales.

En la segunda parte —"Teología"— expondremos los motivos, de orden principalmente religioso e histórico, que influyeron en los escritores bíblicos, a partir del siglo X, para dar a las antiguas tradiciones patriarcales la forma literaria conservada hasta nuestros días. Como ya veremos, el trabajo de estos escritores consistió sobre todo en *interpretar* el pasado a la luz de los acontecimientos de su tiempo.

I

HISTORIA

1

Canaán en la época de las invasiones semitas

1. *Dos observaciones preliminares*

Es importante tranquilizar a todos aquellos a quienes nuestras afirmaciones pudieran inquietar. Aunque la investigación bíblica contemporánea es multi-confesional, no por ello pone en tela de juicio el carácter inspirado de la escritura: se trata de algo admitido por la totalidad de los autores cuyos trabajos utilizaremos. La novedad de los estudios bíblicos reside principalmente en la importancia y en los descubrimientos referentes al *aspecto humano* de la biblia en general y, por lo que nos afecta a nosotros, en la influencia profunda del mundo oriental antiguo en las tradiciones patriarcales.

La revelación no se ha realizado de manera tan ingenua como hasta hace poco se pensaba. En un principio, se expresó primordialmente en los acontecimientos que marcaron, a lo largo del segundo milenio, la llegada de las últimas oleadas de emigrantes al país de Canaán. Exteriormente, estos semitas, los antepasados de Israel, no se diferenciaban de los otros grupos de seminómadas de la misma época. Sólo lenta y progresivamente ciertas particularidades cultuales terminaron por distinguirlos de sus contemporáneos. Por ello, las tradiciones patriarcales no pueden estudiarse en círculo cerrado, sin tener en cuenta los datos de la etnología y de la historia de las religiones. La revelación divina no despreció nada de lo auténticamente humano. Desde sus comienzos, aparece ya impregnada de universalismo; utiliza una gran cantidad de materiales anteriores al nacimiento del mundo bíblico.

Otro aspecto que no hay que olvidar: el lector no debe esperar una descripción completa de la civilización cananea del segundo milenio en este primer capítulo. No es muy difícil encontrar ese género de documentación de tipo general en las obras de historia o en las introducciones al estudio de la biblia. En los párrafos siguientes nos proponemos subrayar solamente los aspectos de la civilización cananea que pueden ayudar a la comprensión de la historia de las tradiciones patriarcales. Por otra parte, estos aspectos, principalmente de tipo cultual, no eran exclusivos de los cana-

neos; los encontramos en casi todos los pueblos de la antigüedad e incluso, *hoy en día,* en las tribus y pueblos primitivos.

2. *Mito e historia*

El mito ha desempeñado un papel importante en la historia de la humanidad. Antes de la llegada de los antepasados de Israel al país de Canaán, al igual que en todos los demás pueblos antiguos, mito e historia se encontraban mezclados, confundidos. En la mentalidad primitiva, la historia terrestre no era sino la reproducción de los acontecimientos que habían tenido lugar en el mundo de los dioses en la época primordial, es decir, antes de la creación del mundo. Con otras palabras, los acontecimientos históricos no eran sino la repetición en el tiempo de los arquetipos o modelos ya realizados por los dioses o por seres sobrehumanos. Según esta mentalidad antigua y arcaica, el papel del hombre consistía únicamente en la imitación, cuanto más perfecta mejor, de los modelos celestes en todo lo que había que realizar en la tierra. De ahí se derivaba la importancia dada en la antigüedad a la astrología y a todos los procedimientos de adivinación: el problema era siempre el mismo: conocer el modelo preexistente para imitarlo lo mejor posible, no solamente en

la construcción de las ciudades y los templos, sino también en las acciones de todos los días. Partiendo de estas creencias primitivas, los sabios pudieron poco a poco constatar que existía una íntima relación entre la acción del hombre y el resultado favorable o desfavorable de la misma. Esta reflexión sapiencial hizo nacer progresivamente el género histórico propiamente dicho. Pero no es éste el camino que debemos seguir en nuestro estudio.

3. *Los seres extra-terrestres*

Todos conocemos la pasión que existe actualmente, tanto en adultos como en jóvenes, por películas y libros en los que se trata de los extraterrestres venidos de otros mundos a nuestro planeta y de cuyo paso quedarían todavía marcas y restos visibles que demostrarían su asombrosa civilización. El autor, para quien todas estas producciones son únicamente fruto de la ficción, no tendrá en cuenta ni dará el menor crédito a las visitas terrestres de estos extraños visitantes. Pero hay que reconocer que en este campo no todo es fruto de la imaginación. ¿No se tratará, en pleno siglo XX, de la permanencia de creencias tan viejas como la humanidad? Desde siempre, los hombres han experimentado la necesidad de evadirse del tiempo presente y de entrar, de una manera o de

otra, en comunicación con las hazañas tipo y con los diversos héroes de los tiempos primordiales. Ahora bien, esa es precisamente la función del mito, que hemos intentado describir en el párrafo precedente: permitir al hombre la evasión del momento presente y remontar la corriente del tiempo hasta el origen del cosmos, de un templo o de una costumbre, para poder comenzar una vida nueva más de acuerdo con el espíritu de los comienzos.

4. *El mito: una "historia verdadera"*

Somos conscientes de que esta afirmación contradice la opinión tradicional, según la cual el mito no es más que el simple fruto de la imaginación. En esto somos herederos y descendientes de la mentalidad griega. En efecto, los griegos desmitizaron el mito hasta el punto de excluir de él todo misterio y toda realidad divina. Por su parte, los israelitas desmitificaron también el mito incluso antes que los griegos, pero transformándolo y adaptándolo a una nueva concepción de la historia. Esta manera de entender los acontecimientos de la historia nos permitirá más tarde comprender por qué las tradiciones patriarcales, incluso no siendo históricas en el sentido moderno de la palabra, no carecen por ello de todo fundamento real.

Por el momento nos contentaremos con señalar que el mito, en el lenguaje de los etnólogos, cuenta siempre el relato de una creación. Si se trata de la creación del cosmos, se le llamará "cosmogónico"; si, por el contrario, se trata de una realidad más reducida (un pueblo, un clan, un templo, una costumbre, etc.), se le llamará "mito de origen".

Para entender los capítulos siguientes es necesario conocer ciertas expresiones sinónimas de "mito de origen". Si el relato narra los orígenes de un pueblo o de un clan, podrá llamársele "saga" o "leyenda etnológica"; si trata de la historia sagrada de un templo o de un lugar de culto, se hablará de "leyenda cultual"; si explica una costumbre o una particularidad cualquiera, podrá llamársele "relato etiológico". Pero generalmente, en todos estos casos, ya se hable de "mito de origen" o de otra cosa, el mito es una "historia verdadera", en contraposición a las "historia falsas", que, para los primitivos, corresponden a los cuentos o fábulas.

5. *El lenguaje "mitopoiético"*

Cuando decimos que el mito designa una "historia verdadera", no debemos imaginarnos a las poblaciones de las sociedades primitivas tan

incautas como para creer en la realidad de los detalles del relato mítico. Se habla del mito como de "historia verdadera" en el sentido de que quiere expresar una realidad abstracta, muchas veces sobrenatural, pero siempre real. Así, pues, se llama mítico, o mejor "*mitopoiético*", el lenguaje que por medio de imágenes servía a la mentalidad arcaica para intentar expresar la trascendencia y el misterio. Al igual que hoy nuestro lenguaje (científico, filosófico, teológico) corresponde a un cierto grado de la cultura, el lenguaje "mitopoiético" ha constituido en un momento dado de la historia de la civilización el mejor medio inventado por los hombres para expresar las realidades que nosotros expresamos utilizando formas diferentes de lenguaje. No es difícil imaginar las implicaciones prácticas de estas afirmaciones. Cuando, por ejemplo, un "mito de origen" o una "leyenda cultual" de un santuario nos cuenta que un ser celeste se apareció cierto día en ese lugar, lo que importa más que nada no es la descripción de la aparición. Lo importante, por el contrario, es ver en el relato de aparición la expresión de la creencia en lo sobrenatural y la legitimación del culto celebrado en ese lugar. Así es como el "mito de origen" o la "leyenda cultual" de ese santuario podrá entenderse en lenguaje "mitopoiético" como una "historia verdadera".

Georges Auzou se expresa con toda claridad en este sentido: "El oriente es contemplativo y

en ninguna otra parte se ha encontrado tanta fe en el 'misterio'. Pero su metafísica, no filosófica, profundamente religiosa, se expresa en representaciones escénicas, vivas y llenas de imágenes".[1]

6. *Caos primordial y cosmos*

¿De dónde nace, pues, la importancia que acabamos de atribuir al mito? Del hecho de que se trata siempre de un relato de creación. Ahora bien, en la mentalidad primitiva el concepto de creación era de una riqueza inagotable: toda realidad terrestre estaba ligada de una manera o de otra al acto creador realizado por los dioses en los tiempos primordiales. Según los mitos cosmogónicos, todo había comenzado en ese acto, en ese momento, por la victoria de los dioses sobre el caos, potencia de tinieblas y desorden. De esta lucha entre los dioses y el caos había surgido el cosmos (el universo); pero esto no quiere decir que la obra creadora estaba terminada con ello: el caos, incluso vencido, no había sido privado por ello de toda su fuerza. ¿No nos vemos envueltos todas las noches en las tinieblas y en la oscuridad? La misma naturaleza ¿no muere indefectiblemente todos los años? Hasta tal punto era esto cierto que, en todo el mundo oriental antiguo,

[1] *La tradición bíblica.* Fax, Madrid 1961, 39.

la famosa fiesta del año nuevo tenía por finalidad principal llegar hasta el arquetipo del acto creador por encima del tiempo histórico y asegurar de esta forma cada nuevo año el orden cósmico, la alternancia regular de las estaciones, la fertilidad de las familias, de los rebaños y de la tierra. El cosmos estaba ciertamente creado, pero su misma existencia estaba amenazada constantemente por el retorno posible del caos original, que, por otro lado, no estaba muy lejos: los desiertos, las tierras incultas e inhabitadas, las regiones inexploradas, ya que todo lo que no estaba "cosmizado" u organizado le servía de refugio, incluso los reinos enemigos.

7. *El país de Canaán antes de la llegada de los antepasados de Israel*

El país de Canaán, que más tarde se llamará Palestina, había sido "cosmizado" muchos siglos antes de la llegada de los antepasados de Israel. Si bien las excavaciones arqueológicas muestran que estas tierras fueron habitadas desde la edad de piedra (antes del año 3000 antes de Cristo), la historia de esta época primitiva es todavía poco conocida. Muy diferente es el conocimiento que tenemos de la etapa siguiente, la edad de bronce, que empieza poco más o menos en el año 3000

antes de Cristo. Las primeras oleadas de población semita aparecen por entonces en estos parajes. Estos grupos humanos, diferentes muchas veces por sus lugares de procedencia o por sus particularidades étnicas, al hacerse sedentarios, terminaron por formar un conjunto poco homogéneo conocido con el nombre de cananeos. Precursores inmediatos de los israelitas, estos cananeos (¿quién lo habría dicho?) forman parte importante del contexto cultural de las tradiciones patriarcales.

Mucho antes que los patriarcas bíblicos, los cananeos "crearon" el país de Canaán. Siguiendo la mentalidad mítica, la llegada del hombre a una región inhabitada equivalía a una auténtica creación. Los pioneros, al igual que los dioses del tiempo primordial, emprendían un combate sin tregua contra el caos primitivo y le sustraían una parte de sus dominios: ¡se había creado una tierra nueva! Se trataba de un acontecimiento de importancia cósmica. Por ello, la toma de posesión del territorio, arrancado al caos, estaba rodeada de ritos religiosos. Los modernos conquistadores plantaron cruces en las nuevas tierras descubiertas; los astronautas rezaron en sus vuelos espaciales; por su parte, los hombres de la antigüedad construían altares en las nuevas tierras en las que se afincaban. Estos diferentes gestos, hechos por los hombres en las distintas etapas de la larga historia de la civilización, son todos ellos, fundamentalmente, de la misma naturaleza:

son la expresión de una misma fe. De esta manera estamos abordando uno de los puntos más cruciales en el estudio de las tradiciones patriarcales contenidas en el Génesis. Al mismo tiempo, el lector comienza a descubrir que el Génesis no es un libro ordinario.

8. *El emplazamiento de un altar: "centro cósmico"*

Utilizamos una vez más el lenguaje de los etnólogos. La construcción de un altar en una tierra que se acaba de descubrir iba siempre acompañada de ritos sagrados. Según la mentalidad mítica, este acontecimiento repetía en aquel punto concreto de la tierra el acto creador primordial. El terreno que hasta entonces había sido posesión del caos, se convertía de esa forma en un lugar de culto para siempre: alcanzaba el rango de "centro cósmico" en el que el cielo se juntaba con la tierra.

El lugar ideal para la construcción de altares y lugares de culto ha sido siempre la cumbre de las montañas. Esto es fácilmente comprensible: la cumbre de las montañas, naturales o artificiales, fue siempre considerada por la imaginación del hombre como el lugar de encuentro normal entre el mundo de los dioses y el de los hombres. Al

hablar de las montañas artificiales, nos referimos a las torres de siete pisos o *ziggurats* construidas por los hombres (los babilonios, por ejemplo) para asegurar la presencia de los dioses en el perímetro mismo de sus ciudades: el último piso de estas torres era considerado como la habitación de los dioses.

Pero no todos los lugares de culto del oriente antiguo tenían el esplendor de los *ziggurats* babilonios. El libro del Génesis ha conservado los nombres de varios lugares sagrados mucho más sencillos y humildes, construidos en el país de Canaán, mucho antes de la llegada de los patriarcas bíblicos y de sus clanes seminómadas. Así, por ejemplo, Siquén (Génesis 12, 6), Betel (Génesis 12, 8), Mambré (Génesis 18, 1 s.), Bersabé (Génesis 26, 23 ss.). Por el momento, bástenos caer en la cuenta de que estos lugares sagrados cananeos, tanto los más célebres como los más humildes, se habían convertido en "centros cósmicos", puntos de encuentro entre el cielo y la tierra, ya desde los lejanos días de su consagración. Por ello, cada uno de ellos conservaba religiosamente la historia de su creación ("mito de origen" o "leyenda cultual"), considerada como "historia verdadera" de acuerdo con el sentido que anteriormente dimos a esta expresión.

9. *El, supremo dios cananeo*

La historia de las religiones nos dice que los dioses de los nómadas van ligados y unidos a los nombres de los antepasados y que viajan en compañía de los clanes que ellos protegen. Este es el caso de los antepasados de Israel a su llegada a Canaán entre 1850 y 1300. En esa época, los cananeos hacía ya mucho tiempo que se habían sedentarizado. Por ello, su religión se había convertido igualmente en una religión de sedentarios, y por tanto los nombres de sus dioses, en vez de estar ligados a nombres de personajes, estaban relacionados a diversos santuarios, a "centros" sagrados, localizados en lugares geográficos de todos conocidos.

El nombre de El, supremo dios del panteón cananeo, se encuentra en varios lugares de las tradiciones patriarcales. Es un dato fácil de comprender: los "mitos de origen" o "leyendas cultuales" de cada uno de los lugares de culto cananeo contaban la teofanía o la intervención especial del dios El, que constituía la legitimación del culto que se le rendía. En Siquén, muy cerca del monte Garizín, el dios El se había dado a conocer a los canaeos como el dios de la alianza: El-Berit (Berit = alianza); más al sur, en el lugar sagrado de Betel (Bet = casa), el gran dios El era venerado bajo la invocación de El Betel; en Jerusalén, se le adoraba bajo el nombre de El Elyon (Altí-

simo) y como creador del cielo y de la tierra (mitos cosmogónicos); en Mambré, probablemente bajo la invocación de El Shadai (dios de la montaña), y se decía que se había aparecido acompañado de otros dos seres celestes; en Bersabé, junto a la frontera meridional, se había revelado como El Olam (el eterno).

Cuando los patriarcas bíblicos (hacia 1850-1300 antes de Cristo) llegaron de los desiertos acompañados de sus clanes, la civilización de los cananeos, mucho más avanzada que la de ellos, les asombrará profundamente. Lo más seguro es que escucharían con atención e interés los "mitos de origen" o las "leyendas cultuales" de cada uno de los santuarios. A su debido tiempo y lugar iremos viendo cómo utilizaron estas extrañas tradiciones sagradas.

10. *Baal, dios de la vegetación y de la fertilidad*

Como todos los pueblos sedentarios, los cananeos construían sus propios lugares sagrados en sitios fijos, y lógicamente se dedicaban también a la agricultura. Hoy en día, se considera la agricultura como una actividad totalmente profana, aunque todavía en algunas zonas rurales se sigue practicando el rito de la bendición de las semillas

y los campos. Los antiguos iban mucho más lejos que nosotros en este asunto: para ellos, cultivar un campo suponía luchar contra el caos inicial y actualizar en un punto del cosmos el acto creador realizado por los dioses en el origen de los tiempos. Ahora bien, el dios que presidía todos los ritos relacionados con la propagación de la vida era Baal, el dios de la fertilidad de la tierra, de los rebaños y de los hombres.

El punto culminante de toda la liturgia de la fertilidad estaba constituido por la fiesta del año nuevo, puntualmente celebrada. El dios Baal moría todos los años al mismo tiempo que la naturaleza y resucitaba con el comienzo del año nuevo. El ritual de la fiesta comprendía incluso la repetición del arquetipo del matrimonio de Baal y de su esposa Anat, por medio del personal de los templos. No es difícil imaginar la situación trágica en la que se encontraron más tarde los israelitas cuando, a su vez, pasaron del nomadismo a la sedentarización. Pero en la época de los patriarcas, los antepasados de Israel no habían alcanzado todavía ese grado avanzado en la escala de la civilización. Aunque como seminómadas comienzan a interesarse en el cultivo de la tierra, el culto de Baal no representa todavía para ellos un auténtico peligro. Por ello, no nos detendremos en este problema. Por otro lado, las tradiciones patriarcales no hablan siquiera de Baal.

11. *Conclusión*

La finalidad de este primer capítulo era demostrar que las tradiciones patriarcales se enraizan en el contexto ideológico del mundo oriental antiguo. Lejos de suponer un comienzo absoluto, como se pensaba generalmente hasta hace poco, se sitúan, por el contrario, en una línea de continuidad cuyo punto de partida coincide con el de las tradiciones sagradas comunes a todos los pueblos. A medida que vayamos progresando en nuestro estudio, nos iremos dando cuenta de las razones y del contenido de las particularidades de las tradiciones bíblicas que poco a poco adquirieron su propia personalidad y que no se encuentran en otros lugares.

Uno de los aspectos más importantes que hemos intentado poner en claro hasta aquí puede resumirse de la siguiente manera: los "mitos de origen" (o "leyendas cultuales") de los templos canaeos encontrados por los patriarcas en sus migraciones a lo largo y ancho del país de Canaán no pueden ser considerados como relatos de apariciones reales del dios El en cada uno de esos lugares. Al contrario, en la mentalidad "mitopoiética" toda realidad terrestre (en particular los templos, los lugares sagrados) tenía un arquetipo o modelo celeste. Ahora bien, los "mitos de origen" (o "leyendas cultuales") tenían por finalidad precisamente unir la fundación de cada san-

tuario a su arquetipo divino. Solamente el lenguaje "mitopoiético" podía expresar lo indecible: las realidades misteriosas, pero reales del mundo divino. Por esta razón, como era de esperar, los patriarcas y sus clanes, al llegar unos después de otros al país de Canaán, entendieron las tradiciones sagradas de los santuarios como "historias verdaderas". En el capítulo siguiente veremos cómo las utilizaron.

2

Los patriarcas y sus clanes

1. *Presentación general*

Los patriarcas y sus clanes pertenecen a un mundo muy diferente del que nosotros hemos descrito en las páginas anteriores. Mientras que los cananeos habían adoptado, hacía ya mucho tiempo, el género de vida de las poblaciones sedentarias, los antepasados de Israel vivían todavía como nómadas con sus rebaños en los límites de los desiertos y de la civilización. Llevaban la vida sencilla y libre de los seminómadas: la duración de la estancia en los diversos lugares era determinada por la abundancia o escasez del agua. No eran alérgicos al contacto con las poblaciones urbanas, sobre todo cuando se trataba de negocios, pero volvían a sus idas y venidas esperando

encontrar un lugar mejor que el anterior donde acampar.

Por lo que toca a su mentalidad, se puede decir que era la misma que los antropólogos descubren generalmente en los pueblos seminómadas. Así, por ejemplo, la mayor parte de estos clanes vivían animados, en sus continuos desplazamientos, por la promesa de una tierra fértil que, según sus tradiciones sagradas, el dios protector del grupo había hecho a sus antepasados, algunos de los cuales son bien conocidos: Abrahán, Isaac, Jacob; otro de ellos, Israel, recientemente descubierto; otros, en fin, cuyos nombres se perdieron para siempre.

Gracias a los progresos de la ciencia, nos es posible imaginar y representarnos lo que debieron ser aquellos hombres de la prehistoria de Israel. Tanto los etnólogos como los antropólogos tienen muchas cosas que decirnos por lo que toca a las diversas fases por las que normalmente pasan las poblaciones en vías de sedentarización. Por ello, las tradiciones patriarcales han recibido nuevas luces desde que han ido aumentando los conocimientos acerca de la historia de los grupos humanos que han ido pasando por las mismas etapas por las que pasaron los clanes contemporáneos de los patriarcas bíblicos.

2. *El "dios de los padres" y el monoteísmo de los patriarcas*

Los dioses de los pueblos sedentarios, como los hombres mismos, están generalmente ligados a santuarios fijos, situados en lugares geográficos bien determinados. Por el contrario, los dioses de los nómadas (y de los seminómadas) lo están a nombres de personas, y más concretamente al nombre del antepasado del grupo con el que viajaban. Se hablará, por ejemplo, del dios de Abrahán y del dios de Isaac (o "Padrino de Isaac": Génesis 31, 42), del dios de Jacob (o "Fuerte de Jacob": Génesis 49, 24), del dios de Israel ("Roca" o "Pastor de Israel": Génesis 49, 24). Albrecht Alt, célebre pionero de la investigación sobre el origen de la religión bíblica, llega a la conclusión de que los clanes semitas, al designar de esta forma a su dios principal, actuaban conforme a las costumbres de los nómadas y de los seminómadas. Según la opinión de Albrecht Alt, el "dios de los padres" habría sido identificado con los diferentes dioses cananeos después de la llegada de los clanes a tierra fértil. La investigación posterior ha corregido esta última opinión de Alt: los santuarios de Siquén, Betel, Mambré, Bersabé, etc., estaban dedicados, no a diversos grandes dioses, sino a El, el dios supremo de los cananeos. Hecha esta salvedad, que no deja de ser importante, se encontrarán algunas de las

ideas fundamentales de la tesis de Alt a lo largo de la primera parte de nuestro trabajo.

Así, pues, en la etapa del nomadismo y del seminomadismo, el dios principal del clan de cada uno de los patriarcas era el dios del antepasado considerado como padre del clan. Es el plano de la religión del "dios de los padres".

Una vez sedentarizados, cada clan asimiló el dios de su padre a El, el dios supremo de los cananeos, que era adorado bajo invocaciones diferentes en los diversos santuarios. De esta forma, El se convirtió en el dios principal de cada uno de los clanes de los patriarcas. Este culto no excluía ciertamente la creencia en otras divinidades, pero partiendo de esta forma primitiva de religión (monoteísmo práctico), la revelación fue llevando a estos hombres hacia el monoteísmo teórico. Norbert Lohfink tiene toda la razón cuando habla de "continuidad real entre la religión de los patriarcas y la del mundo que les rodeaba".[1]

Quizá se nos presente la objeción de que en el Génesis es Yavé y no El quien interviene en la vida de los patriarcas. Es cierto, pero en cada uno de esos casos se trata de sustituciones de nombres, hechas en épocas muy posteriores al período histórico de los patriarcas. Hablaremos de estos retoques posteriores en la segunda parte de nuestro estudio. Es un hecho cierto que solamente en tiem-

[1] *Sciences bibliques en marche*, 102.

pos de Moisés se empezó a invocar a Dios con el nombre de Yavé (1280). En la época en la que nos encontramos (1850-1300), el "dios del padre" de los clanes de Abrahán, de Isaac, de Jacob y de Israel fue progresivamente asimilado a El, rey de los dioses cananeos.

3. *La adopción y transformación por los antepasados de Israel de los "mitos de origen" o "leyendas cultuales" de los lugares cananeos de culto*

Llegamos ahora a uno de los aspectos más importantes en la comprensión de las tradiciones patriarcales. La tierra en la que los clanes de los patriarcas aparecen había sido "cosmizada" hacía mucho tiempo. Los lugares de culto cananeos eran como las fortalezas de las que salía el poder creador que mantenía a raya al caos primordial. La repetición del "mito de origen" o de la "leyenda cultual" de cada templo aseguraba, particularmente en la fiesta del año nuevo, la victoria del cosmos sobre el caos. ¡Cuál no sería la curiosidad de los habitantes del desierto cuando escuchaban recitar por primera vez aquellas extrañas tradiciones sagradas! Prueba de que despertaron en ellos un gran interés: poco a poco terminaron adoptándolas, después de haberlas transformado

en la línea de su propia mentalidad y religión. Como podremos comprobar en los capítulos siguientes, el origen de numerosas tradiciones conservadas en el libro del Génesis se pierde en la noche de los tiempos, hasta tal punto que algunas de ellas se encuentran incluso en la historia de otras religiones. El acontecimiento narrado es muchas veces el mismo: se trata, la mayor parte de las veces, de una teofanía, de una revelación recibida en sueños, o de una intervención divina especial; lo único que cambia son los nombres de los personajes del relato en cuestión. En tales casos, aunque la transformación es palpable, se puede hablar con razón de *continuidad* entre el mundo pre-bíblico y la época de los patriarcas. J. Henninger dice con razón: "La revelación (...) pudo utilizar también el lenguaje del mito, ya que se trataba del modo más apto en la pedagogía divina para alcanzar al hombre".[2]

4. *Comparación con las "sagas" islandesas*

Cuando el "mito de origen" cuenta la historia de los orígenes de una familia, de un clan o de un pueblo, se le llama generalmente "saga" o

[2] DBS 6, 245.

"leyenda etnológica". De todas las "sagas" encontradas en las tradiciones primitivas de los pueblos antiguos, las "sagas" islandesas presentan un interés particular al compararlas con las tradiciones patriarcales del Génesis.

André Jolles ha clasificado las "sagas" islandesas en tres grupos:

a) Las "sagas" de los pioneros noruegos llegados a Islandia en el siglo X.

b) Las "sagas" de los reyes islandeses.

c) Las "sagas" de la prehistoria de Islandia.

Las "sagas" de los pioneros noruegos se parecen misteriosamente a las tradiciones patriarcales. En unas como en otras, una colectividad (familia, clan) es designada muchas veces con el nombre de su antepasado. Las "sagas" de los pioneros de Islandia, como las tradiciones de los patriarcas, concentran su interés sobre todo en la historia ordinaria de las familias y clanes.

Las "sagas" de los reyes islandeses habría que compararlas con el libro de los Jueces y con los de Samuel y Reyes. Por ello no tendremos que ocuparnos de ellas en nuestra obra.

Las "sagas" de la prehistoria de Islandia tienen una importancia particular para el estudio de las tradiciones patriarcales. Estas "sagas" cuentan acontecimientos extraordinarios, que, según se dice, sucedieron en Islandia mucho antes de la lle-

gada de los pioneros noruegos. Pero lo curioso del caso es que al contar estas viejas historias se introducían los nombres de los pioneros venidos de Noruega.

Este mismo fenómeno puede observarse en la adopción y transformación de las tradiciones pre-israelitas llevadas a cabo por los clanes de los patriarcas. Esto explica el hecho de que, todavía hoy, en Génesis 18 nos encontremos con el nombre de Abrahán y de Yavé en un relato sagrado que, primitivamente, era el "mito de origen" o la "leyenda cutual" de un lugar de culto pre-israelita. Más adelante iremos viendo otros muchos casos de este tipo de actualización, realizados por los antepasados de Israel con tradiciones antiguas que éstos encontraron en las nuevas tierras en las que se establecieron. Los noruegos llegados a Islandia actualizaron igualmente las antiguas tradiciones de la pre-historia de Islandia.

5. *Una novedad sin precedentes*

Existe un campo, sin embargo, a propósito del cual no puede hablarse de continuidad entre el pre-bíblico y el mundo de los patriarcas del Génesis: es el campo de la historia. Como ya dijimos, para los pueblos de la antigüedad, los acontecimientos de la historia no eran sino la repetición de acontecimientos ya pasados y realizados por

los dioses en los tiempos primordiales. Toda realidad terrestre tenía su arquetipo o modelo celeste pre-existente. Ahora bien, es precisamente en este campo en el que Israel innovó profundamente.

Pero no podemos menos de reconocer que el género propiamente histórico no era totalmente ignorado de ciertos pueblos ya en el tercer milenio antes de Cristo. Lo que sí es cierto es que fueron los israelitas, y los griegos después de ellos, los que utilizaron este género de manera corriente. Esta es la opinión de los grandes especialistas del problema, entre los que se encuentran el alemán Gerhard von Rad y el norteamericano W. F. Albright.

Concretamente, ¿en qué se diferencia la mentalidad bíblica de la mentalidad oriental por lo que a este punto se refiere? La gran diferencia radica en el hecho siguiente: los antepasados de Israel y sus descendientes consideraron que el origen de su propia historia no se encontraba en acontecimientos míticos realizados por los dioses en los tiempos primordiales, sino en *hechos históricos* realizados por *hombres* de su propia raza, de los cuales algunos se habían llamado Abrahán, Isaac, Jacob e Israel. Resumiendo, la gran novedad radica en el hecho de la primacía de la historia sobre el mito.

Los hechos históricos propiamente dichos ocupan un lugar tan importante en la religión bíblica que juegan en ellos el papel que el mito "historia verdadera" jugaba en las otras religiones. Lo en-

tenderemos mejor con un ejemplo concreto: en los templos cananeos, al recitar los "mitos de origen" se permitía a la comunidad reunida trascender el tiempo, incorporarse en cierta manera al acto ejemplar perfecto y comenzar así una vida nueva más conforme con el espíritu de los orígenes. Los antepasados de Israel se reunían también en los santuarios en los que los jefes de los clanes elevaron sus altares en otro tiempo, pero la "historia verdadera" que allí se contaba se enraizaba en la realidad histórica. Así, encontramos en Deuteronomio 26, 5-10 lo que podríamos llamar una "historia verdadera" en el sentido estricto del término, retocada ciertamente con vistas a la acción de gracias litúrgica, pero, a pesar de todo, conforme con la historia.

6. *La mentalidad de clan*

Hasta este momento nos hemos referido varias veces a los clanes y a los jefes de clanes (los patriarcas). Es hora de precisar un poco más. No es tarea muy difícil, ya que los etnólogos y sociólogos de hoy han encontrado entre los beduinos nómadas de Arabia particularidades que remontan a tiempos inmemoriales y que han conservado hasta nuestros días.

Así, por ejemplo, sabemos que las familias constitutivas de un clan, aunque se consideran

emparentadas unas con otras, no quiere decir que estén ligadas por vínculos de sangre, sino por todo tipo de necesidades de orden económico, sociológico, político, etc. Este parentesco ficticio se expresa concretamente en un árbol genealógico, en el que cada uno de los miembros del clan se relaciona con el antepasado común. En caso de que varios clanes se fusionen entre sí para formar una tribu, se ampliará con toda naturalidad, de tal manera que la paternidad del antepasado abarque un mayor número de individuos. Estas pocas líneas consagradas a la mentalidad de los clanes resumen en cierto modo todas las tradiciones patriarcales: desde el capítulo 12 del Génesis hasta el capítulo 50, vemos cómo se va ensanchando un árbol genealógico de este tipo. En el punto de partida se presenta a Abrahán en primer lugar como padre de Isaac y a continuación como abuelo de Jacob; al final del recorrido nos encontramos con que una fusión de tipo mucho más amplia considera a los antepasados de doce tribus como hijos de Jacob y descendientes de Abrahán.

Históricamente hablando, se puede decir que la formación de la genealogía bíblica comenzó, no con Abrahán, sino más bien con Jacob, y que fue siguiendo la línea ascendente: Jacob, Isaac, Abrahán. Esta es la opinión de Martin Noth, el gran historiador alemán. Es evidente que no podremos llegar nunca a conocer con certeza absoluta el orden cronológico de las diversas etapas de la formación de las tradiciones patriarcales. Sin em-

bargo, el lector podrá constatar por sí mismo que la tesis de Noth es aceptable si admite que estas tradiciones se enraízan verdaderamente en el contexto histórico del 2.º milenio antes de Cristo. Es agradable constatar que el mismo Noth, al final de su vida, admitió la posibilidad de poder llegar hasta los antepasados de Israel en el terreno propiamente dicho de la historia.

7. *La ética de clan*

Las partes del decálogo que se relacionan con el monateísmo yavista datan del tiempo de Moisés; no sucede lo mismo con las demás. Desde los tiempos más remotos, los jefes de las familias y clanes trataron de hacer respetar las leyes elementales de toda vida comunitaria: no matar, no robar, respetar a su padre y a su madre, etc. En estos casos se habla de ley natural, y con razón. Por ello, es importante decirlo en el contexto de las tradiciones patriarcales: estos "mandamientos de Dios" no fueron promulgados por primera vez por Moisés en el monte Sinaí. Muchos miles de años antes de Moisés, en las familias y en los clanes, los jefes y los sabios fueron los intérpretes de esta ética natural de los clanes. Ahora bien, en estas circunstancias, ¿cuál es la razón por la que el decálogo está tan íntimamente ligado al Sinaí? Sencillamente porque en cierto momento de

la historia de Israel todas las leyes, divinas y humanas, religiosas y civiles, serán relacionadas con Moisés, el hombre del Sinaí.

Para no desbordar los límites del presente trabajo, bástenos citar el revelador título de un capítulo de Norbert Lohfink: "Los diez mandamientos sin el monte Sinaí".[3] Conclusión: la ética propia de los clanes era conocida en tiempo de los patriarcas e incluso mucho antes que ellos. Más aún: esta ética de clan es el marco vital en el que se formaron, a lo largo de los siglos, listas de mandamientos tales como la del decálogo, conservada en Exodo 20, 1-17 y Deuteronomio 5, 6-21.

8. *Una fiesta de seminómadas con gran porvenir*

En todo el antiguo oriente medio, la luna llena de primavera indicaba el comienzo de las transhumancias: como todos los nómadas y seminómadas de su tiempo, los clanes de los patriarcas abandonaban en ese momento sus campamentos de invierno y se ponían en marcha con sus rebaños en busca de pastos de verano. Para estos humildes pastores, este momento constituía el gran acontecimiento del año. Por ello, a la

[3] *Sciences bibliques en marche,* 104.

salida precedía una fiesta que se celebraba durante la noche de acuerdo con un ritual cuyos elementos se perdían en la noche de los tiempos. Se escogía con sumo cuidado una cabeza del ganado que serviría de víctima, se la comía con pan sin levadura, se untaban con la sangre de la víctima los postes de la tienda. Este último punto del ritual, brevemente resumido, servía para proteger al ganado durante todo el trayecto, alejando a un ser particularmente peligroso, especie de genio maligno, al que el libro del Exodo llama "el exterminador" (Exodo 12, 23). No habrá sido difícil reconocer en las líneas precedentes el rito de pascua, fiesta que, mucho tiempo después de la época de los patriarcas, coincidirá con la salida de Egipto de un grupo de sus descendientes. Podemos decirlo sin ningún miedo: los patriarcas conocieron ciertamente la pascua, fiesta de pastores, sin pensar en la historización ulterior de la que sería objeto. Se trata efectivamente de una fiesta de seminómadas, que iba a tener un gran porvenir.

9. *Las historias de salvación*

Los etnólogos han descubierto que en las tradiciones de ciertos pueblos se conocen historias de salvación en las que se habla, como en el Génesis, de la promesa de una tierra o de una descendencia. Walter Vogels escribe con toda razón:

“En el 2.° milenio era corriente creer en un dios personal que hacía promesas de un país o de descendencias a su elegido”.[4] Promesas de salvación de este tipo encontramos en las “sagas” de los pueblos nórdicos, así como entre los bakhtiaros (una tribu de Irán) e incluso, según parece, entre los esquimales. Estas antiguas tradiciones hablan de salvación; pero no hay que confundirse: no se trata de la salvación eterna, ni en éstas ni en las tradiciones patriarcales en su estado primitivo. Tanto en unas como en otras, la salvación se sitúa en un plano terrestre y material: en tal circunstancia, decían los “mitos de origen” o las “sagas”, el dios protector del clan ordenó al antepasado partir con todos los suyos hacia una tierra en la que se le prometía iba a encontrar dicha y prosperidad. Naturalmente, como era de esperar, entre la *promesa* y su *cumplimiento* sucedían, en esas antiguas historias, toda clase de contratiempos que ofrecían a quienes las contaban, a lo largo de los siglos, una excelente ocasión de dar libre curso a su imaginación poética.

Ya en los primeros versículos de la historia patriarcal (Gén 12, 1-3), el yavista pone en boca de Dios una serie de promesas y bendiciones dirigidas a Abrahán. Se trata de una de las exigencias del lenguaje convencional de las historias de salud de las que hablaremos en la segunda parte.

Es importante señalar también que estas his-

[4] *La promesse royale de Yahweh préparatoire à l'alliance*, 23.

torias de salud, tanto la de Abrahán como la de los otros clanes, no iban más allá de los horizontes estrechos de la vida de los clanes particulares, por lo menos al principio, en su origen. Si, en el estado actual de los textos bíblicos, las promesas contenidas en el Génesis impregnan todos los libros que le siguen (Exodo, Levítico, Números, Deuteronomio), para comenzar a realizarse con la entrada en Canaán del grupo de Moisés, como se nos cuenta en el libro de Josué, es porque nos encontramos ante una amplia síntesis teológica y literaria llevada a cabo mucho tiempo después de los patriarcas. En la segunda parte de nuestro estudio volveremos a ocuparnos de este grave problema.

10. *Observaciones generales sobre las tradiciones patriarcales*

En la época de los patriarcas (hacia 1850-1300), cada una de las regiones de Palestina conocía su historia patriarcal, es decir, la historia de salvación del clan de seminómadas que estaba intentando establecerse en ella. Como en las "sagas" islandesas, los clanes eran designados con el nombre del antepasado al que atribuían su origen. A los nombres sobradamente conocidos de Abrahán, Isaac y Jacob, añadiremos el de Israel. En Génesis 32, 29 y 35, 10, nos encontramos

con el relato del cambio de nombre de Jacob por el de Israel. Autores contemporáneos, entre los que se encuentra Roland de Vaux, piensan que esta dualidad de nombres tiene su fundamento en la dualidad real de personajes. Por ello, en adelante mencionaremos al patriarca Israel como distinto de Jacob.

Así, pues, los clanes de seminómadas, primitivamente independientes los unos de los otros, en un principio no conocieron sino la historia de salvación propia de cada uno de ellos. El antepasado (o el padre) era quien había recibido de su dios personal la promesa del nacimiento de un hijo y de la posesión de una tierra fértil. De esta manera, a medida que los clanes salían de los desiertos y conseguían poco a poco y con grandes esfuerzos instalarse en un trozo de tierra, consideraban que aquello constituía el comienzo de la realización de la promesa hecha antiguamente a su padre por el dios del clan: era la realización normal de su pequeña historia de salvación. Más tarde llegará la etapa siguiente: la fusión de clanes llevará consigo la fusión de sus tradiciones respectivas.

Como vemos, todo comenzó humilde y sencillamente y a escala francamente reducida. Al comienzo de las tradiciones patriarcales, nada iba más allá de los límites reducidos de la historia de las familias y los clanes. Por ello, en aquellas épocas remotas, no podía tratarse consiguientemente de la salvación eterna o del reino universal de uno

u otro de los descendientes de los patriarcas. Se trata de ampliaciones posteriores de las tradiciones primitivas.

Solamente cuando la historia de los patriarcas se convirtió en uno de los cinco grandes temas del Pentateuco, la promesa de la tierra se amplió a las dimensiones del país entero y, consiguientemente, retrasada hasta la entrada en Canaán del grupo de Moisés (1250) Se trata de uno de los ejemplos típicos de las ampliaciones que posteriormente sufrieron las tradiciones patriarcales. La primera parte de nuestro trabajo se sitúa en la época en la que el contenido de las tradiciones sagradas no superaba todavía el estrecho marco de la vida de los clanes. Estos estrechos límites comenzarán a ampliarse en el momento en el que la fusión de los clanes lleve consigo la fusión progresiva de sus propias tradiciones.

11. *El primero de los cinco temas del Pentateuco: las tradiciones patriarcales*

La fusión progresiva de los clanes llevó a la formación de una única historia de salvación común a todos los clanes, cuya proclamación tenía lugar en los lugares de culto donde se reunían los descendientes de Abrahán, de Isaac y de Jacob.

Después de la época patriarcal, el grupo de Moisés, diferente de los anteriores, invadirá a su vez el país de Canaán. La historia de salvación, propia de estos recién llegados, narraba su salida de Egipto, su paso por el desierto, la estancia en el Sinaí y, finalmente, la llegada a la tierra fértil.

Esta última invasión tuvo por efecto, en primer lugar, la necesidad de ampliar el árbol genealógico, para poder así relacionar a toda esta gente con el antepasado Abrahán por medio de Isaac y de Jacob; en segundo lugar, la realización de las promesas hechas a los patriarcas se retrasó hasta la llegada del grupo de Moisés.

Este proceso de adopción y de fusión progresiva hizo que todo el contenido del Pentateuco se agrupase cronológicamente alrededor de cinco grandes temas:

1. *Las tradiciones patriarcales.*
2. La salida de Egipto.
3. El paso por el desierto.
4. La alianza del Sinaí.
5. La entrada en la tierra prometida.

Contrariamente a la interpretación tradicional, no "todo Israel" vivió los acontecimientos agrupados en torno a estos cinco grandes temas; lo que sucedió es que "todo Israel" terminó por adoptarlos. El presente trabajo se limita al primer tema: *las tradiciones patriarcales.* Primeramente, su historia. Luego, su interpretación teológica.

12. *Conclusión.*

Los patriarcas y sus clanes fueron hombres de su tiempo. Sin pretender excluir las intervenciones especiales de Dios, podemos afirmar con toda seguridad que su historia se desarrolló como se desarrollaría hoy en día si volviese a empezar. Ahora bien, todos sabemos que los progresos del pensamiento y el desarrollo de las ideas actuales no se llevan a cabo de manera uniforme y rectilínea. Lo mismo sucedía en la antigüedad. La revelación se echó a andar por los caminos normales de los hombres. Siguiendo a Norbert Lohfink, podemos hablar de "continuidad" entre los patriarcas y sus contemporáneos.

Por otro lado, la misma historia continúa hoy, aunque con una diferencia de importancia: entre los patriarcas y nosotros se encuentra Jesús. No podemos olvidar además que entre los patriarcas y los libros de la biblia se encuentran los teólogos de Israel, de los que hablaremos en la segunda parte, cuando tratemos de "teología". Estos teólogos, hombres inspirados, reflexionaron sobre el pasado de su pueblo y lo interpretaron a la luz de su época.

Antes de llegar a este punto, antes de ver cómo trabajaron estos teólogos-escritores de épocas posteriores a la de los patriarcas, es necesario que intentemos llegar hasta el pasado de cada uno de los patriarcas históricamente considerados.

3

El patriarca Jacob

1. *¿Por qué tratar de Jacob antes de hablar de Abrahán?*

Las tradiciones patriarcales, tal y como nosotros podemos leerlas en nuestras biblias, son el resultado de un largo proceso de formación que duró más de mil años:

a) Primitivamente no existían más que relatos cortos, independientes unos de otros.

b) Al final de esta evolución (400), nos encontramos con el amplio conjunto literario que constituye el Génesis.

Los relatos independientes, transmitidos en primer lugar de manera oral en las diversas regiones, habrían podido fundirse los unos con los

otros de manera distinta a como lo hicieron. Como no tenemos en los textos actuales una biografía de los patriarcas, nada impide que, desde el punto de vista de la historia de las tradiciones, hablemos de Jacob antes de hablar de Abrahán. Por otro lado, según Martin Noth y otros autores que han aceptado su opinión, las tradiciones referentes a Jacob constituirían el núcleo primitivo alrededor del cual se habrían ido agrupando las tradiciones de los otros antepasados del pueblo de Israel. Esta hipótesis se presenta como la más aceptable, y por ello la adoptamos. Esta es la razón por la que, en la historia de la formación de la genealogía patriarcal, seguiremos la línea ascendente: en primer lugar, Jacob e Israel; después, Isaac y Abrahán.

2. *Las tradiciones del ciclo de Jacob*

Lo que hasta ahora hemos dicho de las tradiciones patriarcales en general, se aplica a las tradiciones de Jacob en particular. Antes de que los capítulos 25 a 36 del Génesis, que contienen las tradiciones referentes a Jacob, formasen un relato continuo, éstas tuvieron vida independiente las unas de las otras en el tiempo y en el espacio. En la segunda parte podremos constatar el arte exquisito del que los escritores bíblicos hacen gala en

la composición de los amplios conjuntos literarios.

Por el momento, digamos solamente que el ciclo de Jacob se divide en dos secciones:

a) Las tradiciones del Jacob transjordano: Jacob en el Yaboc, Jacob-Esaú, Jacob-Labán.

b) Las tradiciones del Jacob de la Palestina central: Jacob y el santuario de Betel.

Jacob era un personaje famoso cuya fama se extendía a los dos lados del Jordán: en Transjordania y en Palestina central. Es muy difícil determinar exactamente cuál de las dos regiones fue el lugar del que surgieron las tradiciones de Jacob. Es evidente que estas tradiciones fueron llevadas de un lado a otro por grupos de viajeros. Pero ¿en qué sentido se realizó la emigración? Martin Noth piensa que de oeste a este, mientras que Roland de Vaux cree que de este a oeste. Las opiniones no concuerdan. Incluso hay quien piensa (G. Fohrer) que el Jacob de quien hablan las tradiciones de Palestina central pudo haber sido identificado con el patriarca Israel de Transjordania. En este estadio primitivo de la prehistoria bíblica da la impresión de que la dirección de los clanes y de sus tradiciones fue más bien de este a oeste, es decir, del desierto transjordano hacia la Palestina central. El relato de la lucha nocturna de Jacob a orillas del Yaboc inclina la balanza en este sentido. En la segunda parte trataremos de la interpretación teológica de esta tradición. Limi-

témonos a señalar algunos detalles de su origen.

3. *La lucha nocturna de Jacob a orillas del Yaboc*

Para comprender el relato de Génesis 32, 23-33, es necesario recordar lo que ya dijimos sobre el caos primordial y el cosmos. Los hombres de la antigüedad pensaban que la creación del mundo era el resultado de la victoria de los dioses sobre el caos primordial. El caos primordial había sido vencido, pero no aniquilado. Lo que quiere decir que en cualquier momento podía volver y destruir el orden cósmico establecido. Además, sus guaridas no estaban muy lejos: el caos o desorden inicial habitaba en los desiertos, las tierras incultas e inhabitadas, las regiones inexploradas. Todo lo que no había sido "cosmizado" podía servirle de refugio.

El relato de la lucha de Jacob a orillas del Yaboc adquiere una profunda significación si lo situamos en este contexto de la mentalidad primitiva. El Yaboc es un río pequeño de Transjordania que desemboca en el Jordán a igual distancia poco más o menos del lago de Galilea y del mar Muerto. Los árboles de la orilla tapaban el rústico santuario de Penuel cuya "leyenda cultual" o "mito de origen" hablaba del genio protector de

estas tierras que todavía no habían sido "cosmizadas". Cuando Jacob y su clan llegan a orillas del Yaboc, se encuentran a las puertas de la parte del "cosmos" que un día llegará a ser la Palestina. Pasan el río y abren el país de Galaad a la civilización. Para inmortalizar la memoria de su jefe, el clan de Jacob adopta y adapta la "leyenda cultual" de Penuel: Jacob se convierte en el héroe que había vencido al genio protector de estos lugares todavía no colonizados. Nos encontramos ante un ejemplo de actualización de un "mito de origen" o "leyenda cultual" pre-israelita, llevada a cabo por las antepasados de Israel. Recordemos que las "sagas" islandesas conocieron transformaciones semejantes: los nombres de los pioneros noruegos recién desembarcados en Islandia se fueron introduciendo en las viejas tradiciones de la pre-historia de Islandia.

La hazaña de Jacob, contada en lenguaje "mitopoiético", habría bastado para inmortalizar su nombre; sin embargo, otras muchas aventuras harán de este jefe de clan el antepasado inmediato de las doce tribus de Israel.

4. *Jacob-Esaú*

La sola mención de estos dos nombres basta para recordar el tan conocido relato de la riva-

lidad de estos dos hermanos y la usurpación del derecho de primogenitura por el más pequeño (Génesis, capítulos 25, 27, 32 y 33). No nos detendremos en la repetición de las explicaciones más o menos ingeniosas de los comentarios tradicionales, que consideran generalmente esta historia como el fiel reportaje de una escena familiar real. La solución de los problemas aquí planteados hay que buscarlos ciertamente por otros caminos.

Es cierto que el marco del relato es el de una historia de familia. Ahora bien, precisamente este marco ficticio de una familia lo encontramos en numerosas "sagas" primitivas: se cuenta frecuentemente la historia de las colectividades (clanes, tribus, pueblos) como la historia de una familia. Este procedimiento está perfectamente apropiado a la mentalidad de los clanes en los que las relaciones mutuas entre diferentes grupos humanos se describen en términos de genealogía. A la luz de estos datos de tipo etnológico, podemos afirmar con seguridad que la célebre historia de Jacob y Esaú es ni más ni menos que una "saga" en la que los dos hermanos representan dos clases sociales: Jacob es el hombre civilizado que trabaja para poder habitar y cultivar una región recientemente descubierta; Esaú, por el contrario, representa al no-civilizado, todavía nómada, cazador, el hombre de los bosques y del "caos primordial".

Esta explicación, que toma caminos totalmente diferentes de las interpretaciones tradicionales, tiene la ventaja de situarse exactamente en el

contexto socio-cultural de la lucha de Jacob a orillas del Yaboc. El relato de la lucha de Jacob y el de Jacob-Esaú eran originarios de la Transjordania central y durante mucho tiempo ambos circularon independientemente uno de otro hasta que fueron integrándose en la historia tal como la conocemos hoy. Por el momento, nos encontramos solamente en el punto de partida de la larga historia de estas tradiciones.

5. *Jacob-Labán*

Primitivamente la historia de Jacob y Labán, capítulos 29 a 31 del Génesis, constituía un todo independiente. Más tarde entró a formar parte del ciclo de Jacob en el que se encuentra hoy. Es un ejemplo más que nos ayuda a comprender que la historia patriarcal no es una biografía de los patriarcas, sino el resultado final de un largo desarrollo en el que tradiciones independientes fueron reunidas progresivamente unas a otras.

Incluso dentro de la misma historia Labán-Jacob podemos vislumbrar fácilmente algunos elementos tardíos. Por ejemplo los versículos que narran el nacimiento de los hijos de Jacob (Génesis 29, 31; 30, 24). Es evidente que toda esa sección fue compuesta después de la formación de las doce tribus, cuando se quiso relacionar cada

una de ellas con el antepasado Jacob en el árbol genealógico común. Este procedimiento está totalmente adaptado a la mentalidad de los clanes.

Hay que considerar por el contrario como primitivo el relato del pacto entre Jacob y Labán (Génesis 31, 43-54). Este sería el núcleo histórico que sirvió de punto de partida a la "saga" etnológica o "mito de origen" que trataba de explicar el parentesco entre israelitas y arameos. Una vez más, el marco geográfico es la región de Galaad, en Transjordania. Los dos pueblos habían llegado a un acuerdo en la delimitación de los respectivos territorios, utilizando para ello un montón de piedras; cada una de las partes estaba personificada por Jacob y Labán, respectivamente. Al oeste de esta frontera convencional se instalarían las gentes de Jacob; al este, los arameos. Como sucede generalmente en los "mitos de origen", en Génesis 31, 47 se encuentra la etimología popular del nombre de Galaad.

Parece que una de las cláusulas del tratado tenía por finalidad proteger a los aventureros de ambos grupos que se atreviesen a penetrar en el vecino territorio: si alguien tenía la osadía de cometer un crimen o robo cualquiera en el otro lado, la persecución del culpable debía cesar en el montículo de piedras que servía de frontera. En el transcurso de la evolución de la historia de la tradición, se llegó incluso a decir, bromeando, que los antepasados femeninos de Israel (las hijas de Labán) y sus siervas, habían sido traídas

a Galaad como botín de una incursión llevada a cabo por Jacob mismo. Lo cierto es que en esta broma popular había mucho de verdad: el parentesco real existente entre israelitas y arameos.

Por el momento tratamos de mantenernos únicamente en el plano de la "historia" propiamente dicha. En la parte que hemos llamado "teología" podremos valorar el arte con el que los escritores bíblicos utilizaron los ciclos de Jacob-Esaú y Jacob-Labán en su retrospección teológica de la historia de las doce tribus.

6. *Jacob y el santuario de Betel*

Hasta el momento no nos hemos ocupado más que del Jacob transjordano. Ahora veremos el ciclo de tradiciones del Jacob de Palestina central. Se trata evidentemente de un solo y único personaje histórico: un jefe de clan, cuya fama se extendía a ambas orillas del Jordán.

En la época de los patriarcas (1850-1300), Betel era ya desde hacía mucho tiempo un santuario famoso dedicado al dios El. Cada uno de los santuarios cananeos era considerado como un "centro cósmico" en el que se encontraban el mundo de los dioses y el de los hombres. En algunas regiones, como en Mesopotamia, los dioses y sus mensajeros utilizaban los "ziggurats" o torres de

pisos para ir y venir entre el cielo y la tierra. En otros lugares, en Canaán, por ejemplo, los arqueólogos no han encontrado ningún resto de construcciones de tipo babilónico Esta diferencia en la arquitectura de los lugares de culto no tiene ninguna importancia para nosotros. La teología, que en ambos casos se expresaba en lenguaje "mitopoiético", era siempre la misma. Todo "centro cósmico" poseía de manera *visible* o *invisible* su torre de pisos. El "mito de origen" o "leyenda cultual" del templo de Betel contaba que el gran dios El había bajado un día a aquel lugar: un antepasado lejano le había visto, en sueños, bajar del cielo por las escalinatas interminables de cada uno de los siete pisos de las torres sagradas. Nadie podía precisar más este asunto, pero la "leyenda cultual" bastaba para dar a este lugar su carácter sagrado. Imaginemos un instante la cara que pondrían los antepasados de Israel cuando oyeron contar por primera vez las tradiciones sagradas conservadas en los santuarios de las poblaciones sedentarias. Su religión de seminómadas era mucho más sencilla: su culto se limitaba sencillamente a adorar al dios de sus padres.

Por su parte, el clan de Jacob, llegado a Palestina de los desiertos del este de Transjordania, tenía por dios principal al dios de Jacob, llamado igualmente el "Fuerte de Jacob" (Génesis 49, 24). Este dios del clan, como el dios de los nómadas y seminómadas, acompañaba en todos sus viajes y peregrinaciones al clan que protegía. Cuando

los miembros del clan de Jacob, después de haber pasado una larga temporada en el país de Galaad, se decidieron a atravesar el Jordán y a establecerse en la región de Betel, es más que probable que atribuyesen al dios de Jacob el éxito de su aventura. A partir de entonces, empezó a relacionarse el nombre de Jacob con el de Betel. Las tradiciones de Jacob llegadas de Transjordania encontraron en Betel por primera vez el "mito de origen" (o "leyenda cultual") del santuario de Betel. Al cabo de un tiempo, que probablemente fue bastante largo, el clan de Jacob acabó adoptando, previa transformación, el mito de Betel. Podemos decir que el relato de Génesis 28, 10-22, en sus partes más antiguas, es el resultado de esta transformación: Jacob se convierte en el personaje al que se le había aparecido la divinidad y el dios de Jacob ocupa ahora el lugar de El. No hacía falta mucho más para que Jacob se convirtiese en el fundador del templo de Betel y para que al mismo tiempo se legitimase el culto que allí se tributaba al dios de Jacob. Una vez más nos encontramos en presencia de un caso de adopción y actualización de una tradición sagrada pre-israelita, como sucedía en las "sagas" islandesas en las que tradiciones de la pre-historia islandesa fueron transformadas por los noruegos.

Siglos más tarde, la tradición sagrada de Betel ocupará un lugar preeminente en la literatura religiosa de Israel. Por ello, la volveremos a encontrar en la segunda parte de nuestro estudio.

4

El patriarca Israel

1. *Distinción entre Israel y Jacob*

Según Génesis 32, 29 y 35, 10, a Jacob se le cambió su nombre por el de Israel. Aunque este cambio de nombre es muy posterior a la época patriarcal, es necesario hablar aquí de ello para poder comprender la distinción entre Israel y Jacob.

En el año 1000, momento de máximo esplendor de la monarquía davídica, se expresó en un árbol genealógico común la unidad de las doce tribus y su parentesco con los arameos. Así, los antepasados epónimos de las doce tribus se convierten en los descendientes ficticios de Jacob y de sus esposas arameas. Tenemos que decir, una vez más, que este procedimiento estaba totalmente

de acuerdo con la mentalidad de los clanes. Génesis 35, 23-26 resume de la siguiente manera la genealogía resultante:

Jacob-Lía:	Rubén, Simeón, Leví, Judá, Isacar, Zabulón
Jacob-Raquel:	José y Benjamín
Jacob-Bilhá:	Dan y Neftalí
Jacob-Zilpá:	Gad y Aser

Los estudios recientes ayudan a comprender mejor actualmente este breve resumen, así como los capítulos 29 y 30 del Génesis, que cuentan el nacimiento de los hijos de Jacob, salvo el de Benjamín (para Benjamín, ver Génesis 35, 16-18). La opinión según la cual los grupos de José y Benjamín tuvieron al principio de su historia al patriarca Israel como jefe de clan y no al patriarca Jacob se afirma cada día con más fuerza. Así, pues, la doble rama Jacob-Lía y Jacob (Israel)-Raquel correspondería a una realidad histórica: se trataría en realidad de una diversidad de clanes, el de Jacob y el de Israel.

2. *El patriarca Israel*

Originariamente, los clanes de la época patriarcal (1850-1300) existían independientemente, se-

parados unos de otros y por ello cada uno conservaba celosamente sus propias tradiciones. Podemos considerar estas tradiciones como "mitos de origen" de cada uno de los clanes, recordando sin embargo que se enraízan en la historia y no en el tiempo primordial.

Del mismo modo que uno de los clanes de Palestina central y de Transjordania central veneraba la memoria de Jacob y le consideraba como su antepasado y fundador, asimismo otro clan de las mismas regiones consideraba a Israel como su antepasado y fundador. En cuanto jefe de clan, Israel juega para su clan el mismo papel que Jacob para el suyo. Según la costumbre de los nómadas y de los seminómadas de todos los tiempos, el antepasado tiene el mismo nombre que el grupo al que da origen. Esto explica que los primitivos contasen la historia de las colectividades como si se tratase de un individuo o de una familia (las "sagas"). Recordemos, por ejemplo, lo que dijimos hace poco sobre Jacob-Esaú y Jacob-Labán. Esta misma explicación es válida para Israel: en la época de los patriarcas se trata del nombre de un jefe de clan; más tarde, el nombre de Israel designará todo un pueblo. Estaremos ya en la época en que el nombre de Jacob habrá sido cambiado por el de Israel (Génesis, 32, 29 y 35, 10).

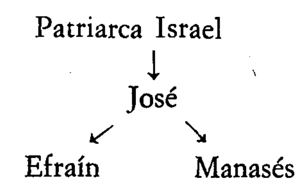
La ciudad de Siquén está situada, como Betel, en la Palestina central. Cuando los clanes de los patriarcas llegaron a estos parajes, Siquén era un lugar de culto célebre desde hacía mucho tiempo. Se adoraba al gran dios El como dios de alianza: El berit (*berit:* alianza; Jueces 9, 46). Aunque la ciudad de Siquén continuó en manos de los cananeos hasta la época de los jueces (1100), el clan del patriarca Israel y el de Jacob mantuvieron estrechas relaciones con la población local. Según Génesis 33, 18-20, en las cercanías de Siquén Jacob compra una parcela de tierra y construye en ella un altar que dedica a El, el "Dios de Israel". El acontecimiento pudo muy bien coincidir con una alianza entre los clanes de Jacob e Israel.

Podemos imaginar fácilmente que acontecimientos de orden cultual hicieron que, progresivamente, se fuera confundiendo al dios El con el dios del clan de Israel. Efectivamente, de la misma forma que el dios de Jacob había sido identificado con El de Betel, así el dios de Israel fue asimilado a El de Siquén. Así como el "mito de origen" del santuario de Betel había sido adoptado y transformado por el clan de Jacob, así el "mito de origen" del santuario de Siquén fue adoptado y transformado por el clan de Israel. Pero como lo explicaremos brevemente en el párrafo siguiente, esta última adopción, la de El, dios de la

alianza de Siquén, jugó en la historia bíblica un papel de importancia capital.

4. *El patriarca Israel, antepasado de la "casa de José"*

Muchos siglos después de la época patriarcal, en tiempos de la confederación de las doce tribus (1200-1100), se empezará a hablar de la "casa de José" (Josué 17, 17; Jueces 1, 23; 2 Samuel 19, 21). Esta expresión designa el conjunto de dos tribus (Efraín y Manasés) que en aquellos momentos eran las más poderosas de Palestina central. El antepasado José era considerado como el padre de estas dos grandes tribus. De acuerdo con la mentalidad de los clanes, se utilizará el árbol genealógico para ponerlos en relación con el lejano período de los patriarcas. El resultado es el siguiente:



Esta genealogía tiene en cuenta la distinción establecida entre Jacob e Israel y muestra claramente los lazos que unían a José y a Israel y, por consiguiente, a la ciudad de Siquén. Por ello,

no deberá sorprendernos que la historia de José comience en Siquén (Génesis 37). Ahora bien, es precisamente en Siquén donde el dios El era venerado como dios de alianza (El berit). Por otro lado, la tradición conservada en Josué 24 sitúa en Siquén precisamente el histórico encuentro entre el grupo de Moisés, recién llegado de Egipto, y las tribus de Israel instaladas en aquellos lugares desde hacía mucho tiempo. En estas circunstancias ¿sería exagerado pensar que la identificación entre el dios del clan de Israel (dios de Israel) y el dios de Siquén (El berit) pudiera contribuir fuertemente, en los siglos siguientes, a concebir al dios de Moisés (Yavé) como un dios de alianza? Creemos que esta afirmación no perjudica a la tradición del Sinaí, sobre todo si tenemos en cuenta que el grupo de Moisés estaba constituido directamente, por lo menos en parte, de elementos originarios de los grandes clanes de la Palestina central, que fueron instalándose en Egipto durante el período de la historia patriarcal. Esta es la razón por la que podemos afirmar que la adopción de la leyenda cultual de Siquén, llevada a cabo por el clan de Israel, jugó un papel importantísimo en la evolución del pensamiento bíblico.

5. *La fusión de los clanes de Jacob e Israel*

Hasta ahora hemos hablado separadamente de los dos grandes clanes de la Palestina central y de Transjordania: el primero, el de Jacob, consideraba a éste como fundador del santuario de Betel; el otro, el de Israel, consideraba a Israel como fundador del santuario de la región de Siquén. Desde el punto de vista de la historia de las tradiciones, es sumamente importante considerar a estos clanes como originariamente *independientes* unos de otros, pero llegó un momento en el que se realizó la fusión de estos dos clanes. Entonces se produjo el conocido fenómeno sociológico: la fusión de los clanes lleva consigo la fusión de sus tradiciones. Según la mentalidad de los clanes, esta doble fusión se expresa en términos genealógicos: según Génesis 30, 22-24, Jacob se convierte en el padre de José y, según Génesis 48, Jacob adopta además a los hijos de José (Efraín y Manasés). De esta forma, se fue creando la genealogía patriarcal. Pero no nos descorazonemos todavía. Aún queda un largo camino para llegar al árbol genealógico que cubra con su sombra no solamente toda una nación, sino incluso los pueblos vecinos.

5

El patriarca Isaac

1. *Localización geográfica de las tradiciones de Isaac*

A partir de este momento, abandonamos la Palestina central donde, según acabamos de ver, se fueron formando las tradiciones de Jacob e Israel. Para encontrar el lugar de origen de las tradiciones del patriarca Isaac, es necesario encaminarse hacia el sur de Palestina. En efecto, las tradiciones de Isaac sitúan en el sur del país las andanzas de este patriarca. En Génesis 26, 62, se encuentra en las inmediaciones del pozo de Lahaï-Roï en el Negueb, zona de desiertos que se extendía más allá de la frontera meridional. En Génesis 26, 1 ss. vemos que Isaac se dirige a Gerar, empujado por el hambre. En Génesis 26,23-33,

lo encontramos en Bersebá, ciudad situada en el límite del desierto meridional.

Para poder comprender el proceso de formación de las tradiciones patriarcales, es sumamente importante conocer los lugares geográficos en los que éstas nacieron, para fusionarse después con otras tradiciones diferentes traídas de otros lugares por las caravanas de comerciantes o peregrinos. Hemos visto que los dos ciclos de Palestina central y de Transjordania, el de Jacob y el de Israel, se fusionaron en un momento dado. Más tarde, estas tradiciones encontrarán por su parte las tradiciones del sur. Por el momento, señalemos que las tradiciones del ciclo de Isaac son originarias del sur de Palestina e independientes del ciclo Jacob-Israel.

2. *¿Por qué ocuparnos de Isaac antes que de Abrahán?*

Tanto el ciclo de Abrahán como el de Isaac tienen su origen en el sur de Palestina. El capítulo siguiente lo dedicaremos a este problema. Pero, ¿por qué dar prioridad ya desde ahora al estudio de las tradiciones de Isaac?

El conjunto formado por lo que hoy llamamos "las tradiciones patriarcales" se formó definitivamente cuando, hacia el año 1000 antes de Cristo,

en tiempos de David y Salomón, se quiso relacionar todo el pueblo de Israel, es decir, las doce tribus, con el antepasado Jacob. Fue el último paso en la formación del árbol genealógico nacional cuyo proceso había comenzado ya hacía mucho tiempo.

Los seminómadas del extremo sur de Palestina parece que fueron los primeros en ser relacionados con el patriarca Jacob, aunque de hecho se considerasen como descendientes del patriarca Isaac. De esta manera, Isaac se convirtió en el padre de los hermanos Jacob-Esaú, siguiendo las leyes y mentalidad de los clanes. Pero, ¿cómo se realizó el encuentro del ciclo de Palestina central (Jacob-Esaú) con el ciclo de Palestina meridional (Isaac)? Antes de responder a esta pregunta, es necesario estudiar detalladamente las tradiciones del ciclo de Isaac.

3. *El dios de Isaac*

Isaac era un jefe de clan de seminómadas, como Jacob e Israel. Como en los casos de los otros patriarcas estudiados anteriormente, tanto los que nosotros conocemos como los que no, existió una "saga" en torno a Isaac. Por las razones que más adelante señalaremos, actualmente no quedan sino restos de esta "saga" primitiva, con-

servados principalmente en Génesis 26. Por muy extraño que parezca, y a pesar de su carácter compuesto, el capítulo 26 del Génesis nos ofrece la mejor descripción que tenemos del género de vida de los seminómadas del segundo milenio antes de Cristo: cortas estancias en alguna ciudad-frontera, transhumancias alrededor de las tierras fértiles, búsqueda de agua para hombres y animales, discusiones con la población local, etc.

Isaac fue un jefe-fundador de un clan. Por ello, los miembros del mismo creían que el patriarca había recibido de su dios protector una bendición segura y la promesa de una descendencia y una tierra. En todo esto reconocemos, una vez más, los elementos constitutivos de las historias de salvación de las poblaciones nómadas y seminómadas. Desde el punto de vista de la historia de las religiones, sabemos que el dios viajero que acompaña al clan en sus desplazamientos es el dios del padre. El dios del clan de Isaac era pues primitivamente el dios de Isaac (o el "Padrino de Isaac": Gén 31, 42). Es quizá interesante señalar la gran semejanza existente entre la historia del patriarca Isaac y la de los patriarcas Jacob e Israel.

Cuando el clan seminómada de Jacob (Palestina central y Transjordania) se hizo sedentario, el dios de Jacob (o "Fuerte de Jacob": Gén 49, 24) fue asimilado al dios sedentario El, del lugar santo de Betel. Fue entonces cuando la "leyenda cul-

tual" o "mito de origen" de Betel fue adoptada y transformada por el clan de Jacob.

Cuando el clan seminómada de Israel (Palestina central y Transjordania) se hizo sedentario, el dios de Israel ("Roca" o "Pastor de Israel": Gén 49, 24) fue asimilado al dios sedentario El, venerado en Siquén como dios de alianza. Fue entonces cuando la "leyenda cultual" o "mito de origen" de Siquén fue adoptada y transformada por el clan de Israel.

Este mismo fenómeno de identificación se produjo cuando el clan de Isaac se hizo a su vez sedentario en las tierras del sur de Palestina donde se encontraba el santuario de Bersebá. El dios de Isaac fue identificado con el dios El, cabeza del panteón cananeo.

4. *El santuario de Bersebá*

En Bersebá, ciudad situada en la frontera del desierto meridional, los cananeos adoraban a su dios El bajo la denominación de El Olam (= dios de eternidad o el eterno: Génesis 21, 33). Cuando el clan seminómada de Isaac consigue establecerse en el territorio de Bersebá, se produce la identificación con el dios sedentario El Olam. Podemos suponer que la "leyenda cultual" o "mito de origen" del santuario de Bersebá fue adoptada y

transformada por el clan de Isaac en esas circunstancias. Pero, ¿en qué consistía concretamente la "leyenda cultual" o "mito de origen" de este santuario? Podríamos suponer que la "leyenda cultual" de Bersebá es el punto de arranque del relato de Génesis 22, que nos cuenta el sacrificio de Isaac.

Siguiendo esta hipótesis, podríamos resumirla de la manera siguiente: en cierta ocasión, cuando se estaba a punto de sacrificar un niño sobre uno de los altares del territorio dependiente de Bersebá, El Olam había intervenido en el preciso momento impidiendo la brutalidad de tal inmolación; a partir de entonces, se habría instaurado la costumbre en la región de Bersebá, de la que la ciudad era el centro cultual, de inmolar un animal en sustitución del niño destinado al sacrificio. Una vez adoptada por el clan de Isaac, la "leyenda cultual" sufrió una serie de transformaciones (cambio de los nombres del dios y de los personajes), llegando a ser uno de los relatos más profundos de las tradiciones patriarcales. No podemos menos de reconocer el carácter hipotético de esta solución; sin embargo, podría ser la respuesta al difícil problema planteado por el lugar de origen de la tradición sagrada de donde arranca Génesis 22. De todas formas, en la segunda parte veremos cómo fue entendido por las generaciones posteriores este célebre relato.

5. *La fusión de los ciclos de Jacob e Isaac*

Después de lo que acabamos de decir, podemos responder a la pregunta planteada anteriormente: ¿cómo pudo realizarse la fusión de los ciclos de Jacob e Isaac? Si tenemos en cuenta la importancia del lugar sagrado de Bersebá en la historia de Israel (Amós 5, 5 y 8, 14; 1 Reyes 19, 3), es fácil solucionar el problema del encuentro de las tradiciones del centro de Palestina con las del sur. En el período de la monarquía, incluso después del cisma, los peregrinos acudían, aun del reino del norte (¡reino de Israel!), al santuario de Bersebá. Si a los peregrinos añadimos las caravanas de mercaderes que se detenían en la ciudad-frontera de Bersebá antes de continuar su marcha hacia Egipto, es fácil comprender que las tradiciones de Jacob e Israel fueran conocidas rápidamente por los habitantes del sur. Esta mezcla de tradiciones convirtió finalmente a Isaac, personaje ilustre del santuario de Bersebá, en el padre de Esaú y Jacob. En este sentido podemos decir que Isaac fue padre de Jacob y de Esaú; no en cuanto a la generación física, sino gracias a la fusión de las tradiciones del norte y del sur.

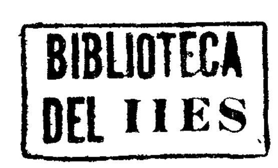
La relación padre-hijo expresa de esta forma los diferentes tipos de relaciones que fueron estableciéndose progresivamente entre el norte y el sur.

Sin embargo, el árbol genealógico no había

terminado todavía de crecer. Todavía no cobijaba bajo sus ramas a los habitantes del desierto propiamente dichos, aquellos que consideraban a Ismael como su padre. Tenemos que examinar aún cómo fueron integrados también en la gran genealogía bíblica.

6. *Ismael, hermano de Isaac*

Una genealogía con pretensiones de seriedad no podía ignorar a los nómadas del desierto, los ismaelitas, que desde siempre habían estado en relación constante con el clan de Isaac. Hasta tal punto, que el grupo de Isaac, cuando se adentraba en el Negueb, compartía con esta población del desierto el agua de un célebre pozo, conocido por el nombre de "Lahaï-Roï (Génesis 16, 14; 24, 62; 25, 11). En este oasis había un santuario en el que el dios El era invocado bajo el nombre de El Roï (Roï = visión). Es evidente que se trata del mismo dios El que en Bersebá era conocido bajo la invocación de El Olam. En todas las religiones existen lugares de peregrinación dedicados a los mismos dioses o a los mismos santos, pero venerados con nombres diferentes. Por razones de vecindad, y teniendo en cuenta las relaciones existentes, la genealogía de los clanes no dudó un instante en considerar a Isaac e Israel como



hermanos. Pero, para que esta combinación funcionase, se necesitaba que ambos tuvieran a su vez un padre y una madre... Esto quiere decir que aún no hemos llegado al árbol genealógico patriarcal completo.

6

El patriarca Abrahán

1. *Abrahán, jefe de clan*

Para llegar a la meta que nos hemos propuesto, es decir, llegar a la historia propiamente dicha, es necesario mantener el ritmo que la investigación requiere. Por ello, tenemos que decir ya de entrada que Abrahán, antes de convertirse en el antepasado por excelencia del conjunto del pueblo de Israel, fue como Jacob, Israel e Isaac un jefe de clan. En cuanto tal, Abrahán había recibido la bendición divina que le aseguraba la descendencia y la posesión de una tierra. Esto quiere decir sencillamente que el clan de Abrahán poseía, como los otros clanes, su propia historia de salvación. Es posible que en Génesis 15 se hayan conservado los restos de la antigua "saga"

de Abrahán, jefe de seminómadas, en la que se narra cómo éste recibe la doble promesa del nacimiento de un hijo y de la posesión de una tierra fértil. Más adelante trataremos de este problema.

Hasta el momento no hay nada que distinga a Abrahán de los patriarcas de los que hemos hablado hasta ahora. De Abrahán se decía lo mismo que de los otros antepasados de los diversos clanes: su dios se le había revelado y le había prometido su protección especial para el futuro. Pero el futuro del que hablan las historias de salvación o las "sagas" de los pueblos primitivos parece que no iba mucho más lejos de los límites precisos de de la vida humilde y sencilla de las familias y los clanes. En otras palabras: parece que esas promesas referentes al futuro no iban generalmente más allá del marco estrecho de la vida de todos los días. Esto quiere decir que las ampliaciones que consisten en prometer a estos humildes pastores un dominio universal son el resultado de interpretaciones de épocas posteriores. En la segunda parte de este trabajo, titulada "teología", volveremos a ocuparnos de este asunto.

2. *La "saga" de Abrahán*

Como todos los clanes que hemos visto hasta ahora, en un principio el clan de Abrahán rendía

un culto especial al dios de su padre, al dios de Abrahán. Se trata de algo totalmente normal: en el ámbito de la vida nómada estamos aún a nivel de la religión del "dios de los padres". En la "saga" del gran patriarca, el dios de Abrahán era quien había hecho a éste las promesas relacionadas con el futuro del clan; a él correspondía ocuparse de su realización. Pero lo que a primera vista sorprende es que varios de los episodios de la "saga" de Abrahán se encuentran en la "saga" de Isaac:

a) En Génesis 12, 10-20 (J) y en Génesis 20, 1-18 (E), Abrahán presenta a su mujer como si se tratara de su hermana; nos encontramos con un relato paralelo en la "saga" de Isaac en Génesis 26, 7-11 (J).

b) El asunto del pozo de Bersebá en la "saga" de Abrahán (Génesis 21, 22-31) tiene su contrapartida en la "saga" de Isaac (Génesis 26, 15-25).

Relatos de este género enriquecieron el folklore de nómadas y seminómadas en todos los tiempos. Por ello no debemos extrañarnos de encontrarlos aquí duplicados. Pero una cosa queda clara: el ciclo de Abrahán ejerció una poderosa atracción sobre el ciclo de Isaac. Esta atracción fue la que en definitiva hizo que Abrahán se convirtiera en el padre que Isaac e Ismael nece-

sitaban; en virtud de este fenómeno, Sara se convirtió en la madre de Isaac, y Agar, en la madre de Ismael.

3. *El santuario de Mambré*

El nombre de Abrahán está íntimamente ligado a Mambré (Génesis 18, 1), lugar sagrado que se encuentra cerca de Hebrón, en las montañas de Judá, y por consiguiente en el sur de Palestina. Esta precisión geográfica será de suma importancia para la comprensión de la genealogía patriarcal. Primitivamente, Jacob e Israel habían sido los grandes antepasados de los clanes de Palestina central y Transjordania central; igualmente, Abrahán e Isaac fueron primero los jefes-fundadores de los clanes del sur de Palestina.

Betel y Siquén fueron los santuarios en los que el dios de Jacob fue identificado con El Betel y el dios de Israel con El berit. En el sur, Bersebá fue el lugar en el que se identificó el dios de Isaac con El Olam. Igualmente, en Mambré, el dios de Abrahán fue identificado con el Shaddai (dios de la montaña). En efecto, parece que en las montañas de Judá, el dios El era venerado bajo esta denominación. Allí fue precisamente donde la "leyenda cultual" ("mito de origen") del lugar santo de Mambré fue adoptada y transformada por el clan de Abrahán.

4. *La "leyenda cultual" o "mito de origen" de Mambré*

La tradición sagrada de Mambré contaba que, en aquellos parajes, se habían presentado en cierta ocasión a un personaje ilustre de la región tres seres celestes anunciándole el nacimiento de un hijo. Como en las otras "leyendas cultuales" o "mitos de origen" de los otros centros sagrados, también en la de Mambré se decía o se daba a entender que el acontecimiento había tenido lugar hacía tanto tiempo que nadie era capaz de precisar muchos detalles. Recordemos, una vez más, las "sagas" de la pre-historia de Islandia.

Es interesante recordar en este momento que en las leyendas de otros pueblos se han conservado igualmente relatos de apariciones de seres celestes encargados de anunciar el nacimiento de algún personaje. Por ejemplo, los griegos contaban en sus leyendas que se habían aparecido tres dioses al padre de Orión para anunciarle el nacimiento de su hijo. No es extraño, pues, que encontremos una leyenda de este tipo en Mambré.

Cuando el clan de Abrahán adoptó la "leyenda cultual" de Mambré, previa transformación, el dios de Abrahán, identificado a El Shaddai, ocupó el puesto principal. Abrahán se convierte en el personaje que recibe la visita de los seres celestes, y el nacimiento que se anuncia es el de Isaac. Más tarde, en el siglo XIII, cuando se asimiló el

dios de los patriarcas a Yavé, se introdujo este nombre en la tradición de Mambré. Así, pues, Génesis 18, 1-15 supone como punto de partida una "leyenda cultual" pre-israelita con una larga historia tras de sí. La adaptación de la "leyenda cultual" de Mambré por el clan de Abrahán contribuyó a que, en la genealogía bíblica, Isaac se convirtiese en hijo de Abrahán por Sara (Génesis 21, 1-7), e Ismael en hijo de Abrahán por Agar (Génesis 16). Por ello es totalmente justo y normal afirmar que Isaac no es hijo de Abrahán por generación física, sino que llegó a serlo por la fusión de las tradiciones patriarcales... La filiación designa en estos casos relaciones de todo tipo que se fueron formando entre los diversos clanes. Más adelante volveremos a hablar de la "leyenda cultual" de Mambré.

5. *Abrahán y Lot*

De la fusión de los ciclos de Jacob, de Isaac y de Abrahán resultó la genealogía Abrahán-Isaac-Jacob. Pero el árbol genealógico no está todavía en su apogeo: dos grandes pueblos emparentados con los israelitas (los moabitas y los amonitas) estaban todavía fuera de la genealogía nacional. Ahora bien, estos dos pueblos habitaban en Transjordania meridional y se consideraban descendientes de un ancestre común: Lot.

El "mito de origen" de estos pueblos estaba constituido por una historia terrible y aterradora, tan terrible como el paisaje desolado estremecedor de las orillas del mar Muerto, sobre todo en su parte meridional. Allí era precisamente donde la tradición situaba a Sodoma y Gomorra, las dos grandes ciudades que, según se decía, habían sido tragadas por las aguas del mar Muerto al producirse un cataclismo desolador. El "mito de origen" de los moabitas y de los amonitas contaba con orgullo que Lot, su antepasado común, había sido salvado de la catástrofe gracias a la intervención de uno de los miembros de la familia, un santo varón que habitaba en las montañas de Mambré. Este es el "mito de origen" que sirvió de punto de partida al relato de Génesis 18, 16-33 y Génesis 19, del que volveremos a hablar en la segunda parte.

Cuando Abrahán se convirtió en el santo varón de Mambré, no se dudó ni siquiera un instante en transformar el "mito de origen" o la "leyenda etnológica" de los pueblos de Transjordania meridional, como se había transformado la "leyenda cultual" del santuario de Mambré. De esta manera, Abrahán se convirtió, para la tradición sagrada de toda la región, en el tío de Lot y en el antepasado venerado y venerable de moabitas y amonitas.

6. *El poder de atracción del ciclo de Abrahán*

Se tiene la costumbre de pensar que Ur de Caldea es la ciudad de la que partieron Abrahán y su familia. Esta opinión está basada principalmente en Génesis 11, 31 que pertenece a la tradición sacerdotal (P). Ahora bien, la tradición sacerdotal es tardía si la comparamos con la tradición yavista (J), que piensa más bien en Harán como punto de partida del viaje de Abrahán, como patria del patriarca. Harán se sitúa en la alta Mesopotamia (Génesis 11, 28 y 12, 1). Se puede pensar, pues, que Terah, padre de Abrahán, habría emigrado de Ur a Harán. Abrahán habría nacido en Harán, y de allí habría partido hacia el país de Canaán. Por otro lado, varios miembros de la familia de Abrahán tienen nombres corrientes de la alta Mesopotamia. No olvidemos que el siervo de Abrahán, al que se encarga viajar al país de este último para encontrar una esposa para Isaac, va a Arán Naharayín (Génesis 24, 10), llamado también Paddan-Arán (Génesis 25, 20). Ahora bien, estos dos nombres designan la alta Mesopotamia. Jacob, en busca de sus esposas, irá también a Harán, alta Mesopotamia (Génesis 28-31).

Precisemos un último detalle: Jacob en alta Mesopotamia parece contradecir lo que hemos

dicho de Jacob de Transjordania central, pero la contradicción no es más que aparente.

Podemos considerar que el desierto transjordano es la patria del clan de Jacob, aunque la alta Mesopotamia es el país del clan de Abrahán. Esta situación se explica gracias a la fuerza de atracción de las tradiciones de Abrahán, que habría ido ampliando el árbol genealógico hasta Mesopotamia, cubriendo así con su sombra, no solamente los grandes antepasados del pueblo de Israel, sino incluso los personajes importantes de los pueblos vecinos, como por ejemplo Labán el arameo y Lot, padre de moabitas y amonitas. Esta extraordinaria capacidad de extensión e integración debió llegar a su culmen en la época de esplendor de la monarquía davídica, en tiempos de David y Salomón, cuando los diversos pueblos que les rodeaban estaban sometidos a Jerusalén.

Otro aspecto que realza todavía más el prestigio y la fuerza de atracción de Abrahán es el hecho de que en los diversos textos y tradiciones se le ha relacionado con todos los lugares de culto de los que los demás patriarcas eran considerados como sus fundadores: en Génesis 12, 8 y 13, 4, Abrahán se encuentra en Betel, lugar sagrado de Jacob; en Génesis 12, 6-7, lo vemos en Siquén, centro santo de Israel; en Génesis 21, 23-34, lo encontramos en Bersebá, lugar sagrado de Isaac. Da la impresión de que con todo esto se pretendía legitimar todavía más el culto cele-

brado en esos diversos santuarios, santificados ya por el recuerdo de los otros patriarcas. Por lo que toca al lugar sagrado de Mambré, en las montañas de Judá, conservó su particular relación al nombre de Abrahán.

CONCLUSION DE LA PRIMERA PARTE

Como todos los pueblos antiguos, los cananeos del segundo milenio confundían mito e historia: los acontecimientos terrestres no eran sino la reproducción de los acontecimientos-modelo o arquetipos realizados por los dioses en el tiempo primordial. El mito, recitado en lenguaje "mitopoiético" y acompañado de ritos sagrados, permitía incorporarse a través de los siglos al acontecimiento inicial y hacerlo presente para bien de los peregrinos reunidos en los templos. En efecto, los templos, considerados como "centros cósmicos" en los que se encontraban el mundo de los dioses y el de los hombres, eran los lugares adecuados para la conservación y la reactualización de los mitos.

A cada realidad terrestre correspondía el mito que contaba su origen divino. Por ello utilizamos

el término genérico "mito de origen" para designar este género de relato sagrado. Cuando el mito cuenta el origen del cosmos, podemos llamarlo "mito cosmogónico"; cuando cuenta la fundación de un templo, puede denominarse "leyenda cultual"; cuando el mito cuenta la historia del comienzo de un clan, se tratará de una "saga" o "mito etnológico". Pero, de acuerdo con la mentalidad primitiva, el mito constituye siempre una "historia verdadera", porque se trata de un relato de creación (cosmos, templo, clan, etc.).

Para los antiguos, toda creación era considerara como una victoria de los dioses sobre el "caos" primordial o sobre los poderes de las tinieblas. Pero esta victoria no era definitiva, ya que estaba constantemente amenazada por la vuelta posible del desorden inicial. Todos los días terminan en noche y toda noche trae consigo las tinieblas. Las tierras sin explorar son las que sirven de refugio al "caos". Por ello, cuando los antiguos llegaban a regiones nuevas, lo primero que hacían era levantar un altar en honor del dios protector de su clan. Este gesto, al reactualizar el acto creador primordial, arrancaba la nueva tierra a las garras de los poderes tenebrosos, para convertirla en una parte del "cosmos"; el sitio de este primer altar constituía para las épocas venideras un "centro cósmico" en el que el cielo se encontraba con la tierra.

En cuanto llegaron a Canaán, las patriarcas y clanes empezaron a conocer estos "antiguos cen-

tros cósmicos" y oyeron contar el "mito de origen" o la "leyenda cultual" que narraba la creación de cada uno de ellos. El, dios supremo del panteón cananeo, era adorado en todos estos lugares, bajo denominaciones diferentes. Poco a poco, a medida que se iban instalando en tierra fértil, cada uno de los clanes de seminómadas asimiló el dios de su antepasado, de su padre, al dios El de los diversos santuarios cananeos. De esta manera, en Palestina central, el dios de Jacob fue asimilado con El Betel del santuario de Betel, y el dios de Israel con El berit de Siquén. Así también en el sur de Palestina el dios de Isaac fue identificado con El Olam de Bersebá, y el dios de Abrahán con el Shaddai de Mambré.

Al mismo tiempo que se realizaba la identificación del "dios de los padres" al dios El, se producía igualmente la adopción y la transformación por los recién llegados de los "mitos de origen" o "leyendas cultuales" de los santuarios dedicados a El. Esto explica que en el libro del Génesis nos encontremos con restos de tradiciones sagradas pre-israelitas: la lucha de Jacob en las riberas del Yaboc (Génesis 32, 23-33); la visión de Jacob en Betel (Génesis 28, 10-22); el sacrificio de Isaac (Génesis 22); la aparición de los tres seres celestes a Abrahán y el anuncio del nacimiento de Isaac (Génesis 18, 1-15).

Al hacerse sedentario, los clanes de los diferentes patriarcas fueron fusionándose lentamente los unos con los otros, y esta fusión llevó final-

mente a la formación de la genealogía conocida: Abrahán, padre de Isaac; Isaac, padre de Jacob; Jacob, padre de las doce tribus. Esta genealogía no es fruto de la generación física, sino más bien de la fusión de las tradiciones de todos los clanes. Parece también que el árbol genealógico siguió la línea ascendente: Jacob fue hermano de Esaú antes de ser hijo de Isaac y de Rebeca, la aramea; por su parte, Isaac debió ser hermano de Ismael antes de ser hijo de Abrahán y de Sara. Finalmente, cuando Abrahán se instaló en la copa del árbol genealógico bíblico, ejerció una influencia tal que, incluso los pueblos vecinos, amonitas y moabitas, se relacionaron con él por medio de Lot (Génesis 19). Además, si bien los santuarios de Betel, Siquén y Bersebá habían sido adoptados por Jacob, Israel e Isaac, se intentó a pesar de todo que en las tradiciones sagradas respectivas el santo varón de Mambré, Abrahán, estuviera en relación con estos santuarios. No olvidemos que Mambré se encuentra en las montañas de Judá, en las cercanías de Hebrón, lugar en el que David inauguró su monarquía.

¿Y la revelación?

No la hemos dejado de lado; al contrario. Los antepasados de Israel reemplazaron a los héroes legendarios de las "leyendas cultuales" cananeas por hombres que, históricamente hablando, eran verdaderamente el origen de la propia historia.

Esta innovación era capital. Es el primer paso que llevará a la "desmitologización" de los "mitos de origen". El sendero que llevará un día al género histórico propiamente dicho está abierto. Es el camino que la revelación no tuvo a menos tomar. Primitivamente, la revelación se hace en los acontecimientos de la historia. Más tarde aparecieron escritores inspirados por Dios que vieron en el desarrollo de esta historia una larga serie de sus intervenciones.

II

TEOLOGIA

INTRODUCCION

Hasta el momento, hemos intentado reconstruir en la medida de lo posible los acontecimientos de la época patriarcal (alrededor de 1850-1300 antes de Cristo). Quien pretenda llegar a una certeza irrefutable en un campo tan inestable, pierde el tiempo. Tenemos que reconocer el carácter hipotético de varias de nuestras conclusiones y afirmaciones. Recordemos únicamente un caso típico: el árbol genealógico patriarcal pudo muy bien haberse formado a partir de Abrahán, en lugar de a partir de Jacob, tesis que hemos adoptado siguiendo a M. Noth. Sin embargo, esta última opinión parece más sólida, pero no deja de ser cierto que la religión bíblica no está basada en fundamentos imaginarios: se enraíza profundamente en la historia del segundo milenio antes de Cristo.

Hemos mencionado incluso algunos nombres de gentes que tuvieron algo que ver con el origen de esta religión. Sin embargo, su biografía no se ha conservado en ningún sitio, ni siquiera en la biblia. Los capítulos del libro del Génesis que nos hablan de Abrahán, Isaac y Jacob, lejos de pertenecer al género biográfico, entran más bien en el campo de la teología o, mejor, en el de la homilética: escritores de tres épocas diferentes escogieron en el tesoro del pasado las tradiciones que más convenían a sus contemporáneos. Los tres capítulos que siguen a continuación los dedicaremos a los escritores a los que se atribuye comúnmente la redacción de estos tres grandes ciclos de tradiciones cuyo origen se pierde en un pasado remoto. Es evidente que estos escritores deben ser considerados, no como sencillos historiadores, sino como auténticos teólogos: fueron adaptando sucesivamente a su tiempo las tradiciones del ciclo yavista, elohista y sacerdotal. Pero, al hablar de "escritor" o de "teólogo", tenemos que recordar que en cierta manera se trata de representantes de un largo trabajo de elaboración que culminó en los documentos yavista (J), elohista (E) y sacerdotal (P), que nosotros conocemos. De aquí en adelante, nuestra principal fuente de información será la obra de Othmar Keel y Max Küchler, *Synoptische Texte aus der Genesis*.

Para evitar toda confusión, el lector deber tener siempre presente que entre las tradicione patriarcales y los primeros escritos que las co

tienen existe una distancia de unos 500 años. Este primer trabajo de redacción e interpretación es fruto del trabajo del teólogo del siglo x conocido con el nombre de yavista (J), contemporáneo de Salomón. Durante los siglos anteriores, la historia de Israel había sido profundamente transformada: los clanes seminómadas de los primeros tiempos habían llegado a formar un gran reino cuya capital era Jerusalén, cuya grandeza estaba a la altura de cualquiera de las ciudades del oriente medio; más importante todavía: como consecuencia de la alianza del Sinaí, Yavé, el dios del grupo de Moisés, había llegado a ser el dios de todo el pueblo de Israel. Debido al método empleado, no nos detendremos en estos acontecimientos, tan capitales, sin embargo, para la historia bíblica. Esto quiere decir que pasaremos directamente de la época de los patriarcas (1850-1300) a la época del teólogo yavista (950), sin detenernos en las tradiciones del éxodo, del Sinaí o de la monarquía davídica. Sin embargo, no podemos olvidar que estos tres ciclos de tradiciones influenciaron profundamente las interpretaciones que el escritor yavista propone de las tradiciones patriarcales. Por ello no podremos dejarlas de lado totalmente.

De esta forma, llegaremos al teólogo elohista (E), que también se ocupó de las tradiciones patriarcales, pero unos doscientos años más tarde que el yavista (J). Parece que había vivido en la primera mitad del siglo VIII (750). El intervalo de tiempo existente entre estos dos autores está lleno

de acontecimientos que marcaron profundamente la historia bíblica. Inmediatamente después de la muerte de Salomón (931), el reino se dividió en dos estados independientes: el reino del sur (o de Judá) y el reino del norte (o de Israel). La separación política trajo consigo el cisma religioso. Por entonces, el rey Jeroboán erigió dos becerros de oro en las dos extremidades del reino del norte. En aquellos momentos, igualmente, la religión cananea comenzaba a ser un serio peligro para el culto de Yavé, debido a sus cultos de la fertilidad y la prostitución sagrada.

En este ambiente duro y atormentado, el elohista, teólogo del reino del norte, desempolvó las tradiciones patriarcales. Por ello, no es difícil imaginar que la versión elohista (E) de las tradiciones patriarcales será necesariamente distinta de la versión yavista (J). Dos siglos separan estos escritos. Las cosas habían cambiado mucho. Las reflexiones homiléticas, que pretendían actualizar el antiguo mensaje, no podían ser las mismas. Es una lección válida para todos los tiempos: no hace mucho tiempo todavía los predicadores se inspiraban en los sermonarios de siglos atrás.

Otro ciclo de tradiciones patriarcales se nos ha conservado en el Génesis gracias al escritor sacerdotal. Debió ponerlo por escrito en el siglo VI, época del exilio de Babilonia. Es fruto de un teólogo de la clase sacerdotal. Entre esta nueva presentación de la historia de los patriarcas y la anterior, la elohista (E), pasan otros dos

siglos. Durante estos dos siglos, el reino del norte (Israel) había desaparecido políticamente en 721, y en 587 sucede lo mismo con el del sur (Judá). Los babilonios habían destruido Jerusalén e incendiado el templo; la crema de la población había sido llevada cautiva a Babilonia. Los teólogos del exilio, a los que podemos dar el nombre de teólogos de la esperanza, reinterpretaron las tradiciones del pasado intentando consolar a sus compañeros de cautiverio y preparar así la vuelta a Jerusalén. La finalidad del representante de este grupo sacerdotal (P) será pues diferente del objetivo de sus antecesores, del elohista (E) del siglo VIII y del yavista (J) del siglo X. El escrito sacerdotal del siglo VI nos dará una tercera versión de las antiguas tradiciones patriarcales: como las que le habían precedido, pretende responder a los problemas contemporáneos.

El lector no debe equivocarse respecto a la finalidad que aquí se persigue. No se trata de contar la historia del pueblo de Israel. Los acontecimientos históricos que hemos evocado en los párrafos precedentes pretendían solamente establecer un lazo de unión entre tres escritores de tres épocas diferentes. Lo que se debe subrayar, no es tanto estos acontecimientos-clave, sino la personalidad y características de estos tres hombres: *el yavista, el elohista y el escritor sacerdotal*. Consagraremos un capítulo a cada uno de estos tres teólogos, en los que intentaremos mostrar cómo cada uno de ellos leyó *las tradiciones*

patriarcales. No está fuera de lugar señalar que los autores de los cuatro evangelios utilizaron el mismo procedimiento. Cada uno de ellos utilizó las tradiciones que se referían a Jesús de la manera más apta para alcanzar el objetivo que la composición de su evangelio intentaba. La diferencia estriba en el hecho siguiente: entre la composición de los evangelios y los acontecimientos de la vida de Jesús sólo hay algunos decenios; en el caso de las tradiciones patriarcales, las cosas son muy diferentes. Entre la época de los patriarcas y el momento en que se pusieron por escrito las tradiciones patriarcales pasan varios siglos.

La redacción final de las tradiciones patriarcales, en la época posterior al exilio, conocida con el nombre de época de la restauración (400 antes de Cristo), condensa las versiones yavista (J), elohista (E) y sacerdotal (P). Tenemos que señalar una particularidad importante de este trabajo: el redactor no desechó las antiguas versiones. Pensó que estas últimas (J y E) eran tan importantes como la más moderna (P). Con todo el material que tenía a su disposición, compuso el largo relato que podemos leer hoy en día en el libro del Génesis. Los que no conocen bien los secretos del primer libro de la biblia consideran la historia de los patriarcas como la fiel biografía de los antepasados de Israel. Pero quienes tengan la paciencia de leernos hasta el final, descubrirán lo que *el Génesis* es realmente: una constante actualización de las antiguas tradiciones presenta-

das a hombres confrontados a problemas que cambian constantemente. Esta es la tarea que nos aguarda a nosotros hoy: formular el mensaje divino, no en lenguaje "mitopoiético", sino en el lenguaje que más se apropie a nuestro tiempo. Ojalá seamos capaces de cumplir con esta misión tan brillantemente como lo hicieron los teólogos de Israel, de los que vamos a hablar a continuación.

7

El yavista: teólogo de la salvación universal

1. *La introducción a la obra del yavista*

La obra del escritor yavista comienza por la larga introducción contenida en los capítulos 2 a 11 del Génesis. Todos conocemos este relato. Nos cuenta la creación del hombre y de la mujer, el paraíso terrestre, la caída, el castigo, el asesinato de Abel, el diluvio, la construcción de la torre de Babel. Este conjunto literario es conocido con el título de "historia de los orígenes". El proyecto de nuestro estudio no permite detenernos mucho en la exégesis detallada de estos importantes capítulos, pero, aunque hemos decidido tratar exclusivamente de las tradiciones patriarcales, no podemos menos de echar una ojeada, ya

que en ellos el yavista ha incorporado una parte importante de su mensaje. Podríamos resumir en dos puntos la enseñanza contenida en estas páginas de introducción:

a) El hombre es *pecador* desde el comienzo de la historia humana.

b) Desde el principio de la historia humana, Dios no se cansa de ofrecer al hombre su *amor sin medida.*

Estas dos ideas, fundamentàlmente teológicas, son expresadas por el yavista en lenguaje "mitopoiético". Esto quiere decir sencillamente que estos textos no tienen nada que ver con un reportaje. Una vez que el pecado entró en el mundo por la falta del primer hombre y de la primera mujer, se fue propagando en sus descendientes. Finalmente, con la dispersión de los hombres después del fracaso de la torre de Babel (Génesis 11, 1-9), cubre la tierra entera. Esto por lo que toca al pecado y a la maldición, consecuencia del primero.

¿Qué nos dice el yavista del amor sin límites de Yavé, o de la bendición divina ofrecida al hombre pecador? Su historia de los orígenes (Génesis 2-11) está construida con el siguiente esquema: pecado, castigo, acto misericordioso de Dios. Veamos algunos ejemplos: después de la falta de Adán y de Eva, Dios les provee de vestidos (Génesis 3, 21); Dios marca a Caín, asesino de

su hermano, para protegerlo en su vida errante (Génesis 4, 15); después del diluvio, Dios se compromete a respetar en el futuro el ritmo de las estaciones y las leyes de la naturaleza (Génesis 8, 21-22). Estos versículos pertenecen a la tradición yavista (J). No es superfluo señalarlo, ya que una gran parte de la historia de los orígenes pertenece a la tradición sacerdotal (P), de la que hablaremos en el capítulo 9.

Por el momento, sigamos con el yavista, escritor del siglo x. ¿Quién se ha dado cuenta ya de que en su relato de la torre de Babel nuestro autor parece no respetar su propio esquema: pecado, castigo, acto misericordioso de Dios? A primera vista, este tercer elemento falta. Pero no es así. Pensemos que el relato yavista de los orígenes (Génesis 2-11) no es sino la introducción de la historia patriarcal. Ahora bien, en la teología del yavista, la historia de los patriarcas y de sus descendientes (Génesis 12-50) no es sino la respuesta amorosa de Dios al pecado de las naciones, que alcanza su punto culminante con la construcción de la torre de Babel. A partir de Génesis 12, y en el resto de la obra yavista (J), los patriarcas y sus descendientes constituirán para todas las naciones de la tierra fuente inagotable de bendiciones divinas. Esto se hará patente desde los primeros versículos del capítulo 12 del libro del Génesis.

2. *Las fuentes de la historia yavista de los orígenes*

Para componer su historia patriarcal (Génesis 12 ss.), el yavista tenía a su disposición numerosas tradiciones orales que se perdían en los orígenes de la historia de su pueblo. ¿De dónde proceden los datos de su historia de los orígenes (Génesis 2-11)? Lo más probable es que el yavista no dispusiera de tradiciones "históricas", entendidas incluso en un sentido amplio, como sucedía a propósito de las tradiciones patriarcales. En lo tocante a la época anterior a los patriarcas, el autor iba de lo conocido a lo desconocido. Los problemas de los hombres de su tiempo (siglo X) eran los problemas de los hombres de todos los tiempos: el mal, el sufrimiento, la muerte. Reflexionando de manera retrospectiva e iluminado por su fe en Dios, el autor llegó a la conclusión de que, desde los orígenes de la humanidad, el hombre (Adán-hombre en hebreo) había roto el orden y la armonía de la creación. De ahí surge el doble mensaje del yavista: por un lado, el hombre es pecador; por otro, Dios, en su amor misericordioso, a pesar de todo, no ha dejado de preocuparse del hombre.

Todos los "mitos cosmogónicos" de los pueblos del mundo antiguo contaban, con variantes religiosas de variedad infinita, la creación del mundo y la del hombre. Tenemos la suerte de

poseer todavía algunos de estos mitos: "Enuma elish" (epopeya babilónica de la creación); la epopeya de "Gilgamesh" (el hombre en busca de la planta de la vida); "Atrahasis", célebre epopeya de origen sumerio. Es más que claro que la formulación de la enseñanza del yavista fue fuertemente influenciada por el lenguaje "mitopoiético" de su tiempo.

La comparación más interesante es la que puede establecerce entre el relato bíblico de los orígenes (Génesis 2-11) y el "Atrahasis". Este "mito cosmogónico" contiene un relato de la creación del hombre y de la fundación de las primeras ciudades; la versión más antigua que poseemos actualmente remonta a 1700 antes de Cristo. Este mito contiene igualmente una lista de reyes y la mención de una rebelión (¿pecado?); asimismo se encuentra un relato del diluvio y la salvación que se otorgó al Noé sumerio y a su familia. No será difícil admitir la opinión del investigador alemán Georg Fohrer, según la cual el relato bíblico de los orígenes fue influenciado por el "Atrahasis", no solamente desde el punto de vista del lenguaje, sino también en lo que se refiere a la estructura misma del relato.[1]

[1] Cf. *Introduction to the Old Testament*, 88.

3. *La función de los "mitos cosmogónicos", o relatos de creación, en la mentalidad antigua*

Los "mitos cosmogónicos" no tenían la pretensión de satisfacer la curiosidad de las gentes, diciéndoles cómo se había desarrollado el comienzo del mundo y de la humanidad. Se trataba de algo bastante más serio. Los trabajos arqueológicos han descubierto muchos relatos sagrados de creación en todos los rincones del antiguo oriente. ¿Cómo se puede explicar la abundancia de textos de este género? La razón es muy sencilla: su uso era corriente.

Eran utilizados en todo tipo de circunstancias. En cuanto había una mujer que estaba a punto de dar a luz, inmediatamente se presentaba alguien que leía el relato de la formación de los primeros seres humanos. ¿Por qué? Seguro que no se trataba de dar a la madre una clase de historia o de biología... Gracias a las mágicas palabras de los mitos y por los gestos rituales que les acompañaban, el poder creador, que se había manifestado por vez primera en el nacimiento del primer hombre, se reactualizaba de nuevo, estaba allí presente una vez más.

En cierto sentido, aquellas gentes se sentían como trasplantadas a través de los siglos a los orígenes de la historia humana. Todavía hoy, en ciertos países de oriente, la salida del sol es oca-

sión de ceremonias religiosas. Se trata de una costumbre cuyo origen se pierde en la noche de los tiempos. Para los pueblos antiguos, la lectura matinal de los mitos cosmogónicos actualizaba el poder soberano que habían manifestado los dioses cuando al comienzo del primer día habían formado el sol en el firmamento. Todos los acontecimientos de la vida familiar o social, pequeños o grandes, eran motivo de liturgias de este género: la preparación de la tierra para la sementera, la construcción de ciudades y templos, la consagración de reyes y sacerdotes, el ejercicio de artes y oficios. La magia del mito permitía, en cada circunstancia, trascender el tiempo y ponerse en relación con aquel día primordial en el que había tenido lugar por primera vez el acontecimiento en cuestión.

Ahora nos es más fácil comprender por qué el teólogo yavista dio a su historia de los orígenes (Génesis 2-11) un estilo de "mito cosmogónico". Es más que cierto que su idea no era comunicar información de orden científico. Pretendía alcanzar la finalidad de todo mito: hacer presente, actualizar el poder divino que actuaba en el mundo desde el comienzo de la creación. Para conseguirlo, el autor se sirvió de los mitos por todos conocidos desde siempre. Pero los desmitificó. Convirtió en relatos monoteístas lo que fundamentalmente era politeísta. Al mismo tiempo, los despojó de su carácter mágico. En ellos queda únicamente el poder de un Dios único, poder capaz de trans-

formar, desde el origen de los tiempos, el desierto primordial (Génesis 2, 4-5) en un mundo habitable. Este mundo habitable se había convertido después en el objeto de las atenciones misericordiosas y de las acciones maravillosas de Dios en favor de los hombres pecadores. Para el yavista, la mayor de todas estas maravillas era la historia de salvación que iba a contar a continuación. La historia que había empezado con Abrahán, jefe de un clan seminómada, continúa todavía en nuestros días... desarrollándose según leyes tan desconcertantes entonces como hoy.

4. *El yavista y la monarquía davídica*

Podemos decir que el yavista era el teólogo de la corte real de Jerusalén. Contemporáneo de Salomón, vivió poco más o menos hacia el año 1000. Salomón era el hijo y sucesor de David, fundador de una dinastía que reinó 400 años sobre el trono de Jerusalén. Como teólogo del sur que era, el yavista dará mucha más importancia a las tradiciones patriarcales del sur, es decir, a las de Abrahán e Isaac.

El yavista comparte la opinión de sus contemporáneos sobre la monarquía. Nada más lejos de la realidad que la idea según la cual los pueblos antiguos tenían la misma idea desacralizada de

la monarquía que nosotros. Para los antiguos, el rey era un personaje que pertenecía más bien al mundo de los dioses que al de los hombres. Los israelitas no fueron nunca tan lejos como los egipcios, para quienes, en cierto momento de su historia, el rey era realmente un ser divino. Los salmos reales conservados en la biblia nos permiten comprender cómo Israel consideraba a los reyes de la dinastía de David: estos reyes eran realmente auténticos intermediarios entre Dios y los hombres; las bendiciones divinas destinadas a los hombres y a su tierra pasaban necesariamente por el rey. Ahora bien, el yavista era contemporáneo de Salomón, el rey más prestigioso de los descendientes de David. A la luz de la fe, la realeza se le presentaba como el punto final de una larga serie de intervenciones de Dios en favor de su pueblo. Tanta benevolencia por parte de Yavé desencadenaba la imaginación del yavista. Este pueblo así favorecido, ¿no tendría grandes responsabilidades respecto a los demás pueblos?

5. *El yavista y las promesas hechas a Abrahán*

En los capítulos anteriores hemos hablado de las historias de salvación de la época patriarcal. Todos los clanes contaban cómo sus antepasados

habían recibido de su dios la promesa de una numerosa descendencia y de una tierra fértil. Para el yavista todo esto formaba parte de la historia antigua. En los siglos que siguieron a la instalación definitiva en tierra de Canaán, las historias de salvación particulares de cada clan se habían ido fusionando poco a poco de tal forma que ya no formaban sino una sola y única historia de salvación propia de las doce tribus actualmente confederadas. Yavé, el dios del grupo de Moisés, había sido adoptado como Dios nacional. Así se llegó a atribuir a Yavé las promesas que las tradiciones primitivas atribuían al dios del padre de cada clan. Poco antes del año 1000, la confederación de las tribus entra en una nueva fase de su historia: la creación de un reino unido. En los años de David y Salomón, este reino llega al cénit de su poder. En esos momentos, el yavista comienza la composición de su historia.

¿Cuál es la razón para considerar al yavista como innovador genial? ¿Cuál es la originalidad de su obra? La respuesta es muy sencilla: el yavista interpretó las tradiciones patriarcales en una *perspectiva universalista.* En otras palabras: tuvo la genialidad de convertir la historia de salvación de su pueblo en una historia de *salvación universal.* Yavé, el dios del yavista, no es solamente el dios del pueblo de Israel, sino el dios de todos los hombres. Esta nueva concepción de Dios permitió al yavista ensanchar hasta los límites de la humanidad misma aquellas promesas

restringidas y limitadas, hechas primitivamente a los clanes seminómadas y a sus jefes.

Humanamente hablando, podemos explicar fácilmente la amplitud de miras de nuestro escritor. Vivía en Jerusalén, capital del reino. El ambiente era cosmopolita. Embajadores de países extranjeros habitaban en ella permanentemente. No era difícil encontrarse con gentes venidas de países lejanos. Sabios y escribas, originarios principalmente de Egipto, enseñaban en las escuelas reales destinadas a la formación de los funcionarios del estado. Israel no podía continuar viviendo, como en tiempos de su vida nómada, al margen de la diplomacia internacional contemporánea. Es cierto que todos estos factores de orden político y cultural condicionaron la interpretación yavista de la historia patriarcal. El teólogo de Jerusalén no podía excluir a los pueblos extranjeros de las promesas de bendición hechas a los antepasados. Esta firme convicción aparece ya desde los primeros versículos de la historia de los patriarcas en Génesis 12, 1-3.

El texto es conocido por todos. En él se encuentra expresado con toda claridad el kerigma del yavista: Yavé ordena a Abrahán abandonar su familia y su país (versículo 1); le promete hacer de él "un gran pueblo" (versículo 2); Abrahán será bendito y se convertirá él mismo en fuente de bendiciones para "todas las naciones de la tierra" (versículo 3). En estos versículos encontramos ya, resumida, toda la historia de los patriarcas.

¿Será necesario decirlo? Abrahán no escuchó la voz de Dios haciéndole estas solemnes promesas. El que habla así es el yavista o, mejor dicho, es él quien pone estas promesas en boca de Dios. La intención del teólogo de Jerusalén era relacionar la monarquía davídica con las promesas hechas a Abrahán por encima de los quinientos años que separaban ambas cosas. Para ello, el autor utiliza el conocido procedimiento literario llamado retroyección. Este procedimiento consiste en presentar como anuncio hecho mucho tiempo antes de que realmente sucediesen acontecimientos conocidos por los contemporáneos del autor. Así, por ejemplo, Virgilio en la Eneida (VII, 160-165) pone en boca de Latinus la revelación según la cual Roma llegará a ser el centro de un gran imperio: una voz salida del bosque sagrado ha hablado. El yavista, por su parte, pone en boca de Yavé el anuncio del éxito extraordinario que aguarda en el futuro a la descendencia de Abrahán. En los dos casos, la técnica literaria es la misma.[2] Existe, sin embargo, una diferencia esencial entre los dos textos: Virgilio se mantiene en el plano de la mitología; el yavista, por el contrario, se eleva al plano teológico y descubre así la intervención manifiesta de Yavé en los acontecimientos que han tenido lugar entre Abrahán, personaje histórico, y David, fundador de la dinastía reinante... No hacía falta más para introducir, en el mundo complejo de las relaciones internacionales, la humilde

[2] Cf. PETER ELLIS, *The Yahwist...*, 115 ss.

promesa que los pobres seminómadas, unos mil años antes, habían atribuido con toda naturalidad al dios de sus padres.

6. *Abrahán (Gén 12, 10-20) e Isaac (26, 1-33) presentan a sus esposas como hermanas*

No vamos a separar estos dos textos: ambos pertenecen a la obra del yavista. Más tarde nos ocuparemos del relato *elohista,* en el que Abrahán hace pasar a su esposa por hermana (Génesis 20, 1-18).

La primera fase de la historia de esta tradición puede situarse en los tiempos pre-bíblicos. Mucho antes de la llegada a Canaán de los clanes de Abrahán e Isaac, era conocida de todos, probablemente, la siguiente historia. En cierta ocasión, cuando el hambre hacía estragos en el país, *un* nómada penetró en el país de los sedentarios. Conociendo la frivolidad de sus costumbres y para asegurar sus vidas presenta a su esposa como hermana. Esta es conducida al harén del jefe de los sedentarios. El dios protector de este pobre nómada ordena al jefe de los sedentarios que deje libre a la mujer; todo termina felizmente. Un relato de este tipo contenía ya una cierta calidad

teológica expresada en términos "mitopoiéticos": el dios protector de un clan nómada o seminómada era un dios viajero. Acompañaba y guiaba a sus clanes en sus migraciones anuales. En los momentos de peligro los defendía. Cuando estos hombres se reunían alrededor de los fuegos de sus campamentos o en sus tiendas, recordaban con agrado los acontecimientos en los que el dios del clan había protegido manifiestamente a sus adoradores.

La segunda fase de la historia de la tradición se sitúa en la época de la llegada de los clanes de Abrahán e Isaac al sur de Palestina. Varias hipótesis son posibles. Con el tiempo, el clan de Isaac identificó a Isaac con el nómada desconocido del que hablábamos en el párrafo anterior. Más tarde, en virtud de la fuerza de atracción del ciclo de Abrahán, se atribuye la historia a Abrahán. Pero es posible que Abrahán hubiera tenido algo que ver realmente en una historia de este tipo: en la alta Mesopotamia, un contrato de matrimonio podía llevar consigo una cláusula de adopción de la esposa como hermana. La violación de una unión de este tipo era castigada con más severidad que la violación de un matrimonio sencillo.[3] De todas maneras, en este estadio primitivo de su evolución, la tradición no mencionaba ciertamente a Yavé, sino al dios de Abrahán o al de Isaac. Estamos todavía en la época de la religión del dios de los padres.

[3] Cf. SPEISER, *Genesis*, 92.

La tercera fase de la historia de la tradición corresponde a la época del yavista, siglo X. El teólogo *adapta* la antigua historia a la mentalidad de su tiempo. El dios de los padres es reemplazado por el dios nacional del reino, Yavé. En las dos versiones yavistas surgen, entre los personajes del relato, dos jefes de estado: el Faraón de Egipto (Génesis 12, 10-20) y Abimelek, rey de Gerar (Génesis 26, 1-11). Este marco de corte real corresponde bien al kerigma del yavista: Abrahán será fuente de bendición para "todas las naciones de la tierra" (Génesis 12, 3).

Sin embargo, Yavé, dios de todos los hombres, no tolera la mentira ni en Israel ni en el extranjero. Por ello, Abrahán no queda muy bien parado ni ante el Faraón de Egipto ni ante el rey Abimelek. Es claro que el kerigma del yavista está destinado aquí discretamente a Salomón, heredero de las promesas hechas a Abrahán. Se dirige al mismo tiempo a las naciones extranjeras, a los filisteos por ejemplo. Pero, ¿hasta dónde conocía el yavista la historia de este pueblo? No lo sabemos. Lo que es cierto es que tenía interés en hablar de él. Actualmente poseemos los datos suficientes como para situar su llegada a Palestina hacia 1185; David había conseguido integrarlos al reino de Jerusalén. La mención de Abimelek como rey filisteo (Génesis 26, 1) en plena época patriarcal constituye un anacronismo evidente. De todas formas, el yavista les recuerda que también ellos pueden participar en los favores divinos: no

tienen más que imitar la conducta de su antepasado. Abimelek y sus gentes tuvieron la clarividencia de hacer una alianza con Isaac (Génesis, 26, 26-30). En otras palabras, el escritor de Jerusalén invitaba a los filisteos de su época a convertirse en súbditos fieles del rey Salomón: de esta forma, compartirían las promesas y las bendiciones hechas a los patriarcas...

La cuarta y última fase de la historia yavista, contenida en Génesis 12, 10-20 y 26, 1-33, se sitúa en la época del exilio de Babilonia (500). Un último redactor introdujo los dos relatos en los conjuntos literarios que hoy conocemos. El lugar que en ellos ocupan es importante. En ambos casos, el relato en el que uno de los patriarcas hace pasar a su mujer por hermana sigue inmediatamente al enunciado de las solemnes promesas hechas por Dios a este patriarca. En Génesis 12, 1-3, Dios hace sus promesas a Abrahán, y en el versículo 10 comienza el relato en el que Abrahán hace pasar a Sara por su hermana; en Génesis 26, 3-5, Dios renueva estas mismas promesas a Isaac, y en el versículo 7 comienza el relato en el que Isaac hace pasar a Rebeca por hermana. El relato elohista paralelo (Génesis 20) está igualmente situado después del enunciado de las grandes promesas del capítulo 17 del Génesis.

La semejanza en el ordenamiento literario de los textos mencionados se explica de la manera siguiente: los relatos en los que un patriarca presenta a su mujer como hermana son relatos de

obstáculos, es decir, relatos en los que la imaginacio de los narradores de varias generaciones contribuyó poderosamente a crear dificultades de todo tipo entre las promesas y su realización. Uno de estos obstáculos será la esterilidad de la esposa. De todas formas, toda la historia patriarcal será entendida por los escritores bíblicos como la realización progresiva de un gran proyecto divino en vistas a la salvación del mundo.

7. *Separación de Abrahán y de Lot (Gén 13, 1-18)*

De acampada en acampada, Abrahán y su clan suben hacia el norte hasta Betel. Las promesas y las bendiciones comienzan a realizarse: Abrahán y Lot se han hecho ricos. Los pastos de la región de Betel no son ya suficientes para sus numerosos rebaños. No hay más remedio que separarse. Abrahán ofrece la prioridad de la elección a Lot (versículos 8 y 9). Este elige las fértiles tierras del este del Jordán hasta el mar Muerto. Abrahán se contenta con la región montañosa situada al oeste del Jordán. Al encontrarse solo en aquellas montañas áridas, Yavé le hizo la gran promesa del versículo 15: "Todo este país que ves te lo daré a ti y a su descendencia para siempre". Al mismo tiempo, Yavé promete a Abrahán una descendencia tan numerosa como "el polvo de la

tierra" (versículo 16). Abrahán se pone en marcha y se instala en Mambré, cerca de Hebrón.

El kerigma del yavista

No podemos leer este capítulo como si se tratase de un reportaje exacto de los hechos reales. Nos encontramos frente a un relato etiológico que pretende explicar por qué los moabitas y los amonitas ocupaban las tierras más fértiles probablemente del reino de Salomón. De acuerdo con la mentalidad clánica, la historia de los pueblos era contada como si se tratase de una historia de familia. Los lazos étnicos que unían a Israel con estos dos pueblos vecinos se habían plasmado en el árbol genealógico patriarcal gracias a la relación tío-sobrino, por la que Abrahán y Lot habían sido unidos.

En el siglo x, los moabitas y los amonitas eran súbditos del rey Salomón. Evidentemente, intentaban recordar su independencia. En esta situación, se comprende perfectamente el mensaje que les dirige el teólogo de la capital: se trata de imitar el ejemplo de Abrahán y de Lot, solucionando por las buenas las dificultades que pudieran surgir entre los reinos vecinos y la administración central. Los moabitas y los amonitas, descendientes de Lot, habían obtenido, según el autor, sus fértiles tierras gracias a la benevolencia de Abrahán para con Lot.

La interpretación de este antiguo relato ofrece al yavista una nueva ocasión de *universalizar* el sentido de otra tradición patriarcal: como todos los demás pueblos, los moabitas y los amonitas son invitados a compartir las promesas y bendiciones hechas por Dios a Abrahán (Génesis 12, 1-3).

8. *Abrahán recibe la promesa de una descendencia numerosa (Gén 15, 16) y de una tierra (Gén 15, 7-21)*

Observación preliminar: es difícil separar en este texto los versículos que pertenecen a la tradición yavista y los que tienen su origen en la tradición elohista. Los versículos 13-16, según la mayor parte de los autores, son de origen elohista, y por ello los trataremos en el capítulo siguiente.

La primera etapa de la historia de las dos tradiciones contenidas en este capítulo (promesa de descendencia y promesa de tierra fértil) remonta a la época en la que los antepasados de Israel llevaban una vida seminómada entre los desiertos y las tierras fértiles. En el clan de Abrahán, la historia de salvación refería que el dios del padre (el dios de Abrahán) había prometido a éste una descendencia numerosa y una tierra fértil.

Para nómadas y seminómadas, no tener hijos

equivalía a malograr fundamentalmente su vida. Se consideraba maldito por el dios del clan. Normalmente, el dios de los clanes se preocupaba de asegurar a sus fieles adoradores y sobre todo a los jefes la descendencia. Podemos imaginar fácilmente que no tener hijos era algo vergonzoso y humillante. Además, para aquellas gentes que carecían de la noción de la vida después de la muerte, no tener descendencia significaba sencillamente que todo acababa con la muerte. La historia de salvación del clan de Abrahán contenía pues la promesa de una descendencia. Llevaba consigo además el anuncio de una tierra fértil.

La posesión de una tierra fértil era el sueño dorado de todo seminómada. La sedentarización significaba el final de los viajes periódicos y de todos los peligros que llevaban consigo. Recordemos que el dios de cada clan acompañaba al grupo, para socorrerle e indicarle las tierras más ricas en pastos. Incluso fortalecidas por la fe en el dios del clan, las caravanas recorrían a veces distancias increíbles y superaban dificultades enormes antes de llegar a la tierra soñada. Los relatos que nos hablan de la posesión de tierras dichosas y prósperas tienen su origen en el ambiente miserable de la vida de los seminómadas.

La segunda etapa de la historia de esta tradición (promesa de descendencia y de tierra) comienza con la llegada a Canaán del grupo de Abrahán. El acontecimiento tiene lugar alrededor de 1850. Como decíamos en la primera parte, los recién

llegados se instalan en el sur, concretamente en la región de Mambré-Hebrón. En aquel lugar existía un centro cultual famoso en el que El, dios de los cananeos, era adorado bajo la invocación de El Shaddai (dios de la montaña).

La tradición primitiva atribuía al dios de Abrahán, dios del padre, la promesa de una numerosa descendencia. Pero, como ya vimos anteriormente, después de la llegada a las tierras fértiles los clanes llegados del desierto identificaron el dios de su padre con el dios El de los diversos santuarios de Canaán. Por ello es perfectamente normal que, después de su llegada al sur palestino, el clan de Abrahán atribuyera a El las promesas de Génesis 15.

En Mambré, como en el resto del mundo antiguo, los dioses transmitían sus revelaciones por medio de sueños. Bastaba pasar la noche en un templo e interpretar luego los sueños que se habían tenido durante esa noche. Según la tradición primitiva, fue así como el gran dios El había podido prometer a Abrahán una descendencia tan numerosa como las estrellas del cielo (Génesis 15, 5). Esta hipótesis es sumamente seria, ya que está apoyada por uno de los más grandes descubrimientos. Entre los numerosos textos encontrados en Ras Shamra, donde se encontraba antiguamente la ciudad de Ugarit, existe uno que se asemeja extraordinariamente al actual relato del Génesis 15, 1-6; se trata de la leyenda de un rey llamado Keret, al que el dios El anuncia el

nacimiento de un hijo. El texto es de la época patriarcal, en la que la ciudad de Ugarit era una de las más prósperas de la costa mediterránea. No es temerario pensar que la identificación del dios de Abrahán con el dios El de Mambré llevó consigo el anuncio de la promesa de una descendencia.

Es necesario no olvidar una de las características principales de la mentalidad de los pueblos antiguos, si queremos comprender el relato de la promesa de una tierra: nadie podía establecerse en un lugar ya "cosmizado", sin previo acuerdo con el dios protector del lugar. Ahora bien, al llegar el clan de Abrahán a la región de Mambré, el dios El reinaba como dueño y señor en todo el país de Canaán. La antigua promesa contenida en la historia de salvación del pequeño clan debía recibir la aprobación del soberano del lugar. El recuerdo de la alianza contraída entre El y Abrahán ha sido conservada en Génesis 15, 7-21. Incluso podemos leer la descripción de toda una ceremonia religiosa de alianza: se separaban en dos partes los cuerpos de ciertos animales. Se colocaban frente a frente ambos trozos. Quien se comprometía por medio de juramento a respetar la palabra dada, tenía que pasar entre el espacio que quedaba entre ambas partes. Este ritual suponía que se aceptaba el mismo destino que las víctimas inmoladas, en caso de infracción. En el clan de Abrahán se contaba con frecuencia y con gusto que el mismo El se había comprometido a

dar a Abrahán el país de Canaán. En otras regiones de oriente, por la misma época, tradiciones sagradas del mismo género mantenían, a veces durante siglos, la fe en promesas de este tipo atribuidas a los dioses de los antepasados.

La tercera etapa de la historia de las tradiciones de Génesis 15, 1-21 corresponde a la época del rey Salomón y del escritor yavista (siglo x). Una vez más, vamos a observar cómo el yavista se las arregla para actualizar antiguas tradiciones.

El teólogo de Jerusalén comienza por reunir en un solo y único relato ambas promesas: la de una descendencia (Génesis 15, 1-6) y la de una tierra (Génesis 15, 7-21). Reemplazó igualmente el nombre del dios El por el de Yavé. Sabemos que desde los tiempos de Moisés (siglo XIII) Yavé se había convertido en el dios único del pueblo de Israel.

En el versículo 17 nos encontramos con otro arreglo en el que se reconoce una de las características de la teología yavista: la manifestación de Yavé, el dios del Sinaí, en el fuego. Cuando el yavista hable de la teofanía del Sinaí, dirá: "La montaña del Sinaí humeaba porque Yavé había descendido sobre ella en forma de fuego" (Exodo 19, 18). El yavista consideraba que el reino de Salomón constituía una de las mejores realizaciones de las promesas hechas anteriormente a Abrahán y a su descendencia. ¿Cómo hizo para acomodar esta idea con la tradición primitiva?

El versículo 17 de Génesis 15 nos lo muestra claramente: "... un horno humeante y una antorcha de fuego pasaron entre los animales despedazados". De esta forma, ya no se trataba del dios El, sino del mismo Yavé, que anteriormente se había comprometido con juramento a dar a Abrahán y a su descendencia esta tierra.

Más aún. En Génesis 15, 18, una retroyección literaria permite al yavista poner en boca de Dios, dirigidas a Abrahán, las siguientes palabras: "A tu descendencia daré yo este país, desde el torrente de Egipto hasta el Gran Río, hasta el Eufrates". Ahora bien, sabemos perfectamente, gracias a 1 Reyes 5, 1, que éstas eran las fronteras del reino de Salomón. Teológicamente hablando, es decir, a la luz de la fe, la dinastía davídica se presentaba como el culmen de una larga serie de intervenciones divinas.

No era desagradable vivir en aquella época (1 Reyes 5, 5). El vasto reino de Salomón gozaba de paz y prosperidad. En este ambiente de felicidad terrestre, el mensaje del yavista constituía una llamada constante a la humildad y a la confianza en Yavé, señor de la historia.

9. *Los capítulos 18 y 19 del Génesis*

Entramos ahora en una de las partes importantes de la obra del yavista: los capítulos 18 y

19 del Génesis. Este amplio conjunto literario se divide en tres partes:

a) La aparición de tres seres celestes a Abrahán: 18, 1-16.

b) El texto de transición: 18, 17-33.

c) La destrucción de Sodoma y Gomorra: 19, 1-38.

Nuestro estudio sigue el orden empleado por el mismo yavista para cada una de estas tres partes. El texto de transición nos mostrará la significación teológica que el autor da al relato de la destrucción de Sodoma y Gomorra.

a) *La aparición de tres seres celestes a Abrahán: Génesis 18, 1-16*

Mambré es el escenario. Abrahán descansa sentado ante la tienda. Tres misteriosos personajes se presentan ante él. Abrahán cumple con los deberes de la hospitalidad. Se entabla la conversación. Su resultado es la promesa del nacimiento de un hijo.

La primera etapa de la historia de esta tradición. El punto de partida de nuestro relato está constituido por la "leyenda cultual" o mito de origen del santuario cananeo de Mambré. Como todas las "leyendas cultuales" de los lugares de culto, la de Mambré contaba en lenguaje "mito-

poiético" el acontecimiento memorable que había convertido a Mambré en un lugar sagrado.

La llegada de extranjeros de origen desconocido provoca siempre en los sedentarios diversas reacciones. En la antigüedad, se llegaba a veces a negarles toda acogida. No era imposible que su llegada trajera consigo desgracias de todo tipo. Sin embargo, las más de las veces se les rodeaba de atenciones respetuosas: podía tratarse de mensajeros celestes o incluso de dioses. Nunca se sabía a ciencia cierta de quién se trataba. Según la acogida que recibieran, los extranjeros podían pronunciar maldiciones o bendiciones. En las tradiciones de los más variados pueblos se han encontrado relatos de nacimientos atribuidos a las bendiciones pronunciadas por misteriosas visitas. Los griegos, por ejemplo, contaban que se habían aparecido a Hyrieus tres dioses anunciándole el nacimiento de su hijo Orion.[4] La "leyenda cultual" de Mambré debe ser situada en este contexto ideológico. Mucho tiempo antes de los patriarcas bíblicos existía el relato según el cual el dios El, acompañado de dos seres celestes, se había aparecido en este lugar; la persona que les había dado hospitalidad no tenía hijos; los extraños personajes le habían anunciado el nacimiento de un hijo. A partir de aquellos tiempos remotos, Mambré se había convertido en un lugar sagrado.

La segunda etapa de la historia de la tradición.

[4] GERHARD VON RAD, *La Genèse,* 206.

Cuando Mambré se convirtió en el centro de concentración de los grupos del clan de Abrahán, el dios del clan fue asimilado a El, dios del santuario de Mambré. La "leyenda cultual" local es entonces adoptada y transformada por el clan de los recién llegados. Abrahán y su esposa Sara se convierten en los huéspedes de El y de sus compañeros divinos: el nacimiento prometido es el de Isaac. Esta etapa de la evolución de la tradición sagrada es necesariamente posterior a la formación del árbol genealógico patriarcal. De acuerdo con la mentalidad de los clanes, la fusión de los clanes de Isaac y de Abrahán se expresa en la filiación de Isaac respecto a Abrahán.

La tercera etapa de la historia de la tradición. Estamos en la época del escritor yavista. El primitivo relato politeísta se convierte en monoteísta. Ya no es El, sino Yavé el personaje principal. ¿Fue el mismo yavista el que operó este cambio? Es posible que la transformación se deba a sus predecesores. De todas maneras, fue el yavista el que, una vez más, relacionó por medio de este relato la monarquía davídica con Abrahán. El texto de transición que vamos a estudiar a continuación lo demuestra claramente.

b) *Texto de transición: Génesis 18, 17-33*

La intención del teólogo yavista es unir la tradición de Mambré (Génesis 18, 1-16) y la tra-

dición de Sodoma, del capítulo 19. La importancia de los textos de transición en la obra del yavista ha sido puesta de manifiesto por el célebre exegeta alemán Gerhard von Rad: [5] son la clave de la interpretación de los textos que les siguen. En nuestro caso, Génesis 18, 17-33 constituye un auténtico resumen que prepara la comprensión del relato de la destrucción de Sodoma, de la que Lot y su familia se salvarán.

Ya en el versículo 17, el yavista utiliza el monólogo como procedimiento literario para introducir el problema del que va a tratar a continuación: *la retribución colectiva*. Sabemos que en la mentalidad primitiva todos los miembros de un grupo (familia, ciudad, reino) eran solidarios tanto para bien como para mal, hasta tal punto que si el grupo era castigado se deducía automáticamente que alguno de los miembros del grupo era culpable. No es éste el lugar apropiado para trazar la historia del tema bíblico de la retribución, que llega en el siglo VI a la idea de la *retribución individual*. Lo poco que acabamos de decir basta, sin embargo, para darnos cuenta de que el papel jugado por el yavista en el siglo X, al poner en tela de juicio la idea de retribución colectiva, fue de suma importancia.

Es claro que el *monólogo* de los versículos 17 a 21 nos revela las ideas del teólogo yavista. Se trata sencillamente de un procedimiento literario

[5] La *Genèse*, 164 y 211.

utilizado por los escritores de todos los tiempos: el autor expresa sus ideas personales poniéndolas en boca de sus personajes. En nuestro caso, el personaje en cuestión es Yavé mismo, pero las ideas son efectivamente las del yavista: ¿"Voy a encubrir a Abrahán lo que voy a hacer, siendo así que Abrahán va a convertirse en una nación poderosa y que por él serán bendecidas todas las naciones de la tierra?" (Génesis 18, 17-18). Es fácil imaginar la razón por la que el yavista, teólogo de la salvación universal, repite una vez más, en este lugar preciso de su obra, el kerigma que encabezaba las tradiciones patriarcales (Génesis 12, 1-3). Yavé está a punto de juzgar a Sodoma y a Gomorra. Por su parte, Abrahán comienza su función de intercesor e intenta salvar del desastre al mayor número posible de gentes. Esto es lo que constituye el objeto del famoso *diálogo* entre Yavé y Abrahán (Génesis 18, 22-33).

Nos equivocaríamos por completo si pensásemos que lo que pretende Abrahán en su forcejeo con Yavé es sencillamente salvar a Lot y a su familia exclusivamente de la destrucción de Sodoma. El problema es bastante más serio que todo eso; la ambición de Abrahán es mucho más universal. El verdadero problema que el yavista encarga a Abrahán de plantear a Yavé es el siguiente: la ciudad culpable ¿no podría ser salvada con tal de que se encuentren en ella diez justos? La respuesta es sabida: sí (versículo 32). En aquellos tiempos (siglo x), una afirmación de este tipo era

francamente extraordinaria, pues iba contra todas las creencias tradicionales. El yavista, escritor inspirado, acaba de lanzar una idea que conocería un desarrollo extraordinario.

Serán necesarios más de cuatro siglos de reflexión y de progreso en la revelación, hasta que llegue el día en el que el Segundo Isaías vaya todavía más lejos que el yavista (Isaías 53, 1-12). En efecto, para el profeta del siglo VI, pecadores incalculables podrán ser salvados gracias a los sufrimientos de uno solo.

Todos sabemos cómo se realizó plenamente el extraño diálogo entre Yavé y Abrahán: mil años después del yavista, Jesús, muriendo en la cruz, salvó, no solamente a la población de una pequeña ciudad como Sodoma, sino a los hombres de todos los tiempos.

c) *La destrucción de Sodoma y Gomorra: Génesis 19, 1-38*

No se trata de discutir aquí todos y cada uno de los problemas encerrados en este capítulo. Para alcanzar nuestro propósito basta responder a dos preguntas:

—La destrucción de Sodoma y Gomorra, ¿constituye un acontecimiento histórico?

—¿Cuál es el kerigma del yavista en este texto?

La destrucción de Sodoma y Gomorra. El relato bíblico no pretende describir un cataclismo contemporáneo de la época de Abrahán. Lo único históricamente cierto es el cataclismo geológico. ¿Cuándo tuvo lugar? Esto es ya harina de otro costal. Es perfectamente posible que en la remota antigüedad hubiera habido un enorme hundimiento de tierra que hubiera arrastrado una gran parte de la región sur del mar Muerto, causando gran número de víctimas. Incluso la misma naturaleza del suelo hace que esta hipótesis sea perfectamente posible. Pero con estos datos no nos encontramos todavía en el plano de la biblia. La transmisión de una tradición de este tipo (o de otras semejantes) llega al nivel de la biblia cuando un autor da a la tradición un sentido nuevo (religioso) que antes no poseía. Esta es la situación de la tradición de Sodoma y Gomorra, así como el de la del diluvio; los autores bíblicos dieron un sentido moral a fenómenos de orden físico; los convirtieron en ejemplos clásicos de los castigos divinos.

El kerigma del yavista. En los capítulos anteriores, el escritor yavista había recordado a los moabitas y a los amonitas la razón por la que ocupaban tierras tan prósperas: la benevolencia de Abrahán (Génesis 13, 1-18). Una vez más se dirige a estos pueblos. ¿Por qué existen como tales pueblos? Gracias, otra vez, a la benevolencia de Abrahán. La intercesión de Abrahán en su diálogo con Yavé salvó a Lot y a sus dos hijas, sus ante-

pasados, de la destrucción de Sodoma (Génesis 18, 22-33 y Génesis 19, 1-38).

Constatamos de nuevo que, según la teología del yavista, las bendiciones prometidas a Abrahán y a su descendencia habían comenzado a fructificar incluso en vida de Abrahán. Pero ahora que la realeza había llegado al culmen de su esplendor, ¿seguía siendo fiel la descendencia de Abrahán a su misión respecto a las demás naciones? ¿Cómo se practicaba la función de intercesor que la ideología real oriental consideraba como una de las principales funciones de los reyes? El yavista, preocupado por la salvación de todas las naciones, planteaba todos estos problemas a sus contemporáneos.

10. *Las tradiciones de Jacob en la obra del yavista (Génesis 25 [26]-32)*

Al llegar a Canaán, el clan de Jacob se había instalado en Transjordania y en Palestina central. La tradición popular había transmitido oralmente, a través de los siglos, los relatos de las hazañas del héroe considerado como el antepasado de Jacob. Se hablaba de él a ambos lados del Jordán. No repetiremos aquí lo que ya dijimos de las tradiciones del ciclo de Jacob en la primera parte.

Pero, ¿cómo hizo el yavista para presentar estos viejos relatos a los hombres de su tiempo? Este es el punto que nos interesa aclarar.

En el siglo x, las doce tribus de Israel formaban parte del vasto reino de Jerusalén. La unidad del reino era precaria. Inmediatamente después de la muerte de Salomón (931), el norte se separa del sur. El cisma político y religioso no era fruto de un solo día. El yavista había intuido ya los primeros síntomas. Tratando de salvaguardar la unidad nacional y religiosa, reelaboró las tradiciones de Jacob para poder presentar en los capítulos 25 (26) a 32 del Génesis una teología de las doce tribus de Israel. Este vasto conjunto literario se presenta como un drama en cinco actos:

a) La historia de los dos hermanos, Jacob y Esaú.

b) La última noche en Betel.

c) La estancia de Jacob entre los arameos.

d) La vuelta triunfal de Jacob.

e) La lucha de Jacob a orillas del Yaboc.

Acto primero: la historia de los dos hermanos, Jacob y Esaú (Génesis 25 y 27)

Jacob engaña a Esaú: adquiere el derecho de primogenitura fraudulentamente (Génesis 27,

1:45). En estas circunstancias, se ve obligado a huir de su hermano Esaú, y emprende el largo viaje que le llevaría hasta la alta Mesopotamia, a casa del arameo Labán.

Este relato no constituye una biografía del patriarca: se trata de una "saga" que originariamente no tenía nada que ver con el viaje de Jacob al país de los arameos.

El estrato más antiguo del relato de la rivalidad de los dos hermanos refería, envuelta en las apariencias de una historia de familia, la historia de los clanes que se encontraban a punto de pasar del seminomadismo a la vida sedentaria. Esaú representa al "cazador"; Jacob es el tipo del pastor que comienza a dedicarse a la agricultura. La evolución social hace que el primero se vea obligado a ceder terreno al segundo. Desde que el mundo es mundo, el empuje del progreso ha provocado tensiones y rivalidades entre quienes ocupan una tierra y los que llegan a ella después, considerados como intrusos.

El estrato más reciente del relato Esaú-Jacob data de la época del yavista. Se consideraba a los edomitas como descendientes de Esaú (Génesis 25, 19-28 y 30). Su monarquía era mucho más antigua que la de Israel. David la había conquistado. Así, pues, en la época del yavista, los edomitas eran súbditos del rey Salomón. El teólogo de Jerusalén, una vez más, retoca una antigua tradición para legitimar la situación política: el

hermano mayor (Esaú-Edón) ha sido suplantado por su hermano menor (Jacob-Israel). Bajo las apariencias de una historia familiar, nos encontramos en este plano de la tradición con la historia de ambos pueblos.

Acto segundo: la última noche en Betel (Génesis 28, 10-22)

Durante la última noche de estancia en Palestina, Yavé se aparece inopinadamente a Jacob. No nos referimos al relato de la subida y bajada de seres celestes. Este versículo (12) pertenece a la versión elohista y será objeto de nuestro estudio en el capítulo siguiente. El yavista, contrariamente al elohista, no utiliza la "leyenda cultual" de Betel más para que Yavé renueve las célebres promesas hechas a Abrahán y a Isaac: "La tierra sobre la que estás acostado, te la doy a ti y a tu descendencia. Tu descendencia será tan numerosa como el polvo del suelo (...), y todas las naciones de la tierra serán benditas por ti y por tu descendencia" (vv. 13-14). Después de estas solemnes palabras, Yavé promete a Jacob protegerlo durante su peligroso viaje (versículo 15).

Acto tercero: la estancia de Jacob entre los arameos (Génesis 29-31)

Las promesas de Yavé se realizan: la estancia de Jacob en Harán, en la alta Mesopotamia, cons-

tituye una sucesión ininterrumpida de bendiciones divinas.

— Las arameas Lía y Raquel (hijas de Labán), y sus siervas Bilhá y Zilpá se convierten en las antepasadas de las doce tribus de Israel.

— Los antepasados epónimos de las tribus de Israel nacen durante la estancia de Jacob en Harán (salvo Benjamín).

— El arameo Labán no tiene más remedio que reconocer que la bendición de la que es objeto tiene su origen en Jacob (Génesis 30, 27).

— El mismo Jacob, evidentemente, se hace extremadamente rico "... y tuvo ganados numerosos, siervas y siervos, camellos y asnos" (Génesis 30, 43).

— Incluso las discusiones entre Jacob y Labán terminan en un tratado de paz entre ambos (Génesis 31, 44).

El relato de la estancia de Jacob en casa de Labán pretende explicar los lazos de parentesco que unían a israelitas y arameos. Podemos pensar que las dos hijas del arameo Labán (Lía y Raquel), y sus siervas (Bilhá y Zilpá) no se convirtieron en los antepasados de las doce tribus de Israel sino después de la instauración de la monarquía. Una vez más, la actualización de las antiguas tradiciones permitió al yavista enraizar en un pasado remoto la supremacía del rey Salomón sobre sus súbditos arameos. Ya en la época

de las conquistas de David, los arameos estaban sujetos a Jerusalén (2 Samuel 8).

Acto cuarto: la vuelta triunfal de Jacob (Génesis 32, 4-22)

A la luz de la historia de las tradiciones, el capítulo 32 es de una belleza excepcional. Jacob había abandonado su país pobre y solitario; vuelve a él incomparablemente rico, acompañado de mujeres y niños que serán el origen de toda la nación. La vuelta de Jacob a su patria es uno de los relatos más grandiosos del Antiguo Testamento. Da la impresión de estar leyendo la descripción de una procesión sacra: por fin se realiza la promesa de una tierra y de una descendencia tantas veces renovada durante siglos. A medida que avanza la extraña caravana, el carácter sacro del relato se intensifica hasta alcanzar su punto culminante a orillas del Yaboc: nos encontramos en las puertas de Palestina.

Acto quinto: la lucha de Jacob a orillas del Yaboc (Génesis 32, 23-33)

El clan de Jacob había transformado ya la "leyenda cultual" del santuario de Penuel desde los tiempos patriarcales. De esta forma, Jacob se había convertido en el héroe que había venci-

do al genio protector de los salvajes lugares por los que discurría el Yaboc. Así, pues, Palestina era una tierra "cosmizada" desde hacía mucho tiempo, pero Yavé, dios de los reyes de la dinastía davídica, no era todavía el dueño y señor. En el relato del yavista, la lucha nocturna de Jacob adquiere una significación sublime: Jacob abre las puertas de Palestina a las doce tribus del reino de David. En efecto, da la impresión de que en tiempos del yavista no se había asimilado todavía el adversario misterioso de Jacob con Yavé, el dios de Israel. Interpretado de esta manera, el relato significa pues que Jacob había luchado con ventaja contra un mal genio que intentaba impedir la realización de las promesas de una tierra y de una descendencia numerosa.

11. *La realeza davídica y el mesianismo*

El teólogo yavista consideraba la monarquía como una de las más bellas realizaciones de las promesas hechas antiguamente a los patriarcas. Por ello no es de extrañar que encontremos en Génesis 49 una retroyección a propósito de la monarquía davídica. Todo el capítulo (salvo los versículos 29-33) está formado por una pseudoprofecía, en la que los autores posteriores ponen en boca de Jacob el anuncio del futuro de las

doce tribus de Israel. Los versículos 8 y 12 nos interesan particularmente. Se dirige a la tribu de Judá, de la que David era originario; éste era el fundador de la dinastía que reinaba en Jerusalén en la época del yavista. Muchos exegetas atribuyen al yavista mismo este oráculo sobre Judá. Su interpretación, lejos de desconocer el carácter mesiánico de este texto, la enraiza por el contrario en la historia de la monarquía. La teología real, transmitida de generación en generación a través de los siglos, llegará, al término del Antiguo Testamento, al mesianismo propiamente dicho... Este será, mil años después del yavista, la cima de sus reflexiones sobre las tradiciones patriarcales. ¿Hasta qué punto pudo preveer él mismo el desarrollo de su obra? No podemos decirlo. De todas maneras, el creyente no puede menos de ver en el desarrollo de esta larga historia la realización progresiva del plan divino destinado a la salvación de las naciones.

8

El elohista: teólogo de la alianza

1. *Observaciones previas a la comprensión de la obra del elohista*

Sumamente útil para el lector sería releer la serie de acontecimientos acaecidos durante los doscientos años que separan la obra del yavista de la del elohista. Contrariamente a su predecesor, el elohista vivió en el reino del norte, es decir, en la parte del reino de Salomón que se había separado de Jerusalén en 931. La obra elohista se sitúa generalmente hacia 750. El profeta Oseas, originario de la misma región, y los autores del Deuteronomio primitivo, recibieron su influencia.

Es necesario recordar igualmente que los clanes de Jacob y de Israel habían ocupado, desde la

época de los patriarcas, la parte de Palestina comprendida en el reino del norte. Los lugares de culto de Betel y Siquén, hechos famosos por Jacob e Israel, existían todavía en el siglo VIII. Es lógico que el elohista haya dado preferencia en su escrito a las tradiciones del norte. Por otra parte, el yavista, teólogo del sur, había hecho lo mismo: su interés se centró particularmente en las tradiciones del sur (Abrahán, Mambré, Lot, Sodoma, etcétera).

Esta primera distinción entre las dos teologías no debe perderse de vista nunca, ya que mientras el sur será universalista, el norte será nacionalista. Veamos ahora hasta qué punto la mentalidad del reino del norte contribuyó a la orientación particular de la teología del elohista.

2. *El elohista: su rey y su dios*

El dios del elohista es más bien un dios nacional que un dios universal. Antes de ser el dios de todos los hombres, es sobre todo el dios de Israel, su pueblo elegido. Esta concepción particularista de Dios aparece desde los comienzos de la obra del elohista. Recordemos que el yavista había puesto una larga introducción a su historia patriarcal: la historia de los orígenes de la humanidad (Génesis 2-11). Nada parecido encontramos en el relato elohista. Durante mucho tiempo se

pensó que en el escrito elohista existió igualmente una historia de los orígenes, semejante a la del relato yavista, y que fue eliminada al fusionar ambos textos. Esta hipótesis parece cada vez menos probable. El elohista no necesitaba de una larga introducción como la del yavista para alcanzar la finalidad que se proponía: ayudar a Israel a mantenerse fiel a *su* Dios. Le basta con comenzar su historia patriarcal con el relato, retocado, de la alianza de Dios con Abrahán (Génesis 15). En la idea del elohista, esta primera alianza prepara la alianza del Sinaí entre Dios y su pueblo.

Para el elohista, el rey de Israel no es ni el de Jerusalén, ni el de Samaría, capital del reino del norte, sino el mismo Dios. Este Dios del elohista reina sobre Israel como un soberano sobre su vasallo. Esta concepción de Dios lleva consigo la concepción según la cual las exigencias de la moral son como las leyes impuestas por un rey a sus súbditos. Algunos exegetas llegan hasta considerar el decálogo (Exodo 20, 1-17) como parte de un amplio conjunto construido según el esquema de los tratados hititas de vasallaje del siglo XIII. Según estos autores, el decálogo correspondería a las cláusulas de un tratado hecho entre Dios e Israel en la época de Moisés. Al igual que un número creciente de autores, no estamos de acuerdo con esta idea.[1] Es cierto, sin embargo, que el

[1] El autor tiene la intención de estudiar las tradiciones del Exodo y del Sinaí a la luz de los datos de la investigación bíblica contemporánea en una obra posterior.

decálogo de Exodo 20, 1-17 pertenece al elohista, y los mandamientos de Exodo 34 al yavista. Pero, históricamente hablando, parece que precisamente en el siglo del elohista (siglo VIII) fue cuando se empezaron a concebir las relaciones de Dios con Israel como las relaciones de un soberano con sus vasallos. Por aquel entonces se habría traspasado al ámbito religioso el formulario de los tratados que los reyes asirios imponían a los pueblos conquistados. Es interesante constatar que el Deuteronomio primitivo (Deuteronomio 5-28), que data de esta época (siglo VIII), está construido precisamente siguiendo el plan de los tratados de vasallaje. Estas explicaciones nos ayudarán a comprender mejor la concepción elohista de Dios.

Como gran rey soberano que es, el dios del elohista vive en un mundo alejado del mundo de los hombres. No encontraremos en su obra los antropomorfismos del yavista. Ya no volveremos a ver a Dios apareciéndose de repente a sus protegidos para charlar tranquilamente con ellos. Dará a conocer su voluntad por medio de sueños o, la mayor parte de las veces, por intermediarios. Los reyes tienen sus embajadores. El dios del elohista, como los demás reyes, tendrá los suyos: ángeles, patriarcas, Moisés, los profetas.

El mero hecho de mencionar a los patriarcas entre los intermediarios divinos nos hace ver que el elohista consideró a los grandes antepasados de Israel en una perspectiva diferente de la del yavista. Para el yavista, todos los hombres tienen

sus debilidades, incluso los patriarcas. Recordemos la mentira de Abrahán al Faraón de Egipto (Génesis 12, 10-20) y el engaño de Jacob a Esaú (Génesis 27, 1-45). El elohista se enfrentará con la interpretación de las mismas tradiciones y, sin embargo, lo hará de tal forma que pueda disculpar a Abrahán y a Jacob de toda falta: los patriarcas serán modelos de fidelidad al Dios de la alianza y a las exigencias de la moral. Así, pues, las tradiciones patriarcales recibirán una nueva interpretación. Una vez más, se las retocará lo necesario para que respondan a las exigencias del momento. En el siglo VIII, la realeza misma de Yavé estaba gravemente amenazada. Había que resistir a la corrupción de las costumbres, a la decadencia de la religión yavista, a la popularidad creciente de los cultos cananeos de la fertilidad. Desde el comienzo de su obra, el elohista pone en boca de Dios toda una serie de maldiciones destinadas a los pueblos extranjeros, egipcios y amorritas (Génesis 15, 13-16). Estas duras palabras nos hacen pensar en los mensajes y advertencias que los soberanos enviaban por medio de sus mensajeros a los pueblos que se rebelaban contra ellos.

3. *La alianza de Dios con Abrahán (Génesis 15)*

El elohista conocía el relato yavista de la alianza de Dios con Abrahán. En páginas anteriores trazamos la historia de esta tradición desde sus orígenes hasta la interpretación yavista. Dos siglos más tarde, el elohista se lanza a su vez a la interpretación del antiguo relato. Incluso lo sitúa al comienzo de su obra. En efecto, en Génesis 15 nos encontramos con los primeros restos de la obra elohista. Desgraciadamente, atribuir en este capítulo los diversos versículos a una u otra tradición es tarea harto difícil. Los exegetas no se ponen de acuerdo. Es posible, por ejemplo, que el versículo primero haya sido retocado por el elohista. En él encontramos la fórmula clásica de los oráculos proféticos del siglo VIII: "(...) la palabra de Yavé fue dirigida a...".

Sin embargo, la mayor parte de los comentadores atribuyen al elohista las palabras de condena contenidas en los versículos 13 a 16. Como el yavista, el teólogo del norte emplea el procedimiento literario de la retroyección: hace que Dios anuncie, con siglos de antelación, la estancia en Egipto de los descendientes de Abrahán y su vuelta a Canaán. Históricamente hablando, en los tiempos del elohista, estos acontecimientos tenían ya más de 500 años. La retrospectiva histórica lleva aquí la marca evidente del teólogo elohista

en lucha abierta contra la idolatría practicada en el reino del norte. En el versículo 14, las maldiciones pronunciadas por el Dios de la alianza se dirigen a los egipcios: "Pero yo juzgaré así al pueblo al que estuvieron sujetos"; luego, en el versículo 16 las maldiciones se dirigen contra los cananeos, que el elohista llama amorreos: "Volverán aquí a la cuarta generación, cuando la iniquidad de los amorreos haya llegado a su colmo". No será difícil admitir que aquí no se trata únicamente de una sencilla retrospectiva histórica. Al contrario, el elohista se dirige más bien a los israelitas de su tiempo. Introduce en el viejo relato de la promesa de la tierra a Abrahán y a su descendencia, una seria advertencia a sus contemporáneos. ¿A qué quedará reducida la posesión de la tierra cuando su iniquidad, a su vez, haya llegado al colmo? La historia nos responde claramente: treinta años más tarde, en 721, el reino del norte pasa a manos del imperio asirio.

4. *Abrahán hace pasar a su mujer por hermana (Génesis 20, 1-18)*

Llegamos así al relato elohista en el que Abrahán hace pasar a su mujer por hermana. La historia de la evolución de la tradición la trazamos anteriormente. Baste recordar que su origen se sitúa en el mundo seminómada prebíblico. Este

género de historias tenía mucho éxito entre las poblaciones primitivas cuando se trataba de sus antepasados. Por ello, no debe extrañarnos encontrarla en tres lugares diferentes de las tradiciones patriarcales, con variantes de lugar y de nombres de personajes, claro está: Génesis 12, 10-20 (J); Génesis 20, 1-18 (E); Génesis 26, 7-11 (J). Este mismo fenómeno se ha producido corrientemente en la transmisión de historias semejantes en los otros pueblos. Así, por ejemplo, en el caso del relato del diluvio: si comparamos el relato babilónico con el bíblico, vemos que existen una serie de semejanzas y de variantes de las que no nos toca hablar aquí. Señalemos únicamente que el héroe bíblico se llama Noé, mientras que el babilonio lleva el nombre de Utnapistim. El mismo fenómeno se constata en el relato del antepasado que había hecho pasar a su mujer por hermana. Lo que nos interesa, no es detenernos en contar las divergencias y las semejanzas de los diversos relatos y tradiciones, sino más bien darnos cuenta de hasta qué punto la actualización realizada por estos dos escritores depende de premisas teológicas diferentes. La interpretación del yavista la estudiamos en el capítulo anterior. Veamos ahora la del elohista.

Nos encontramos en este capítulo con las características de la teología elohista.

a) *La trascendencia de Dios.* El dios del

elohista no comunica directamente con los hombres. Se sirve de intermediarios. Al rey Abimelek le habla por medio de sueños (Génesis 20, 3 y 6).

b) *El respeto de la moral.* El versículo 4 de Génesis 20 precisa que entre Sara y Abimelek no hubo relaciones. La versión yavista daba a entender lo contrario (Génesis 12, 19: J).

c) *Vocabulario teológico rebuscado.* En Génesis 20, 5, Abimelek se excusa con las siguientes palabras: "¡Con corazón íntegro y con manos limpias hice yo esto!"

d) *Abrahán es considerado como profeta...* por Dios mismo. Se subraya la función de intermediario del patriarca (Génesis 20, 7 y 17). En el siglo VIII se consideraba a los profetas como enviados de Dios.

e) *La fidelidad a la alianza.* En la época del elohista y de los profetas, el "temor de Dios" designa la fidelidad a la alianza. No se trata de temor servil, sino de amor y de servicio filial. Abrahán no creía que iba a encontrar "temor de Dios" en el reino de Abimelek (Génesis 20, 11). La fórmula quiere decir en este contexto que se trata del respeto de la moral natural, sin que se excluya totalmente la fidelidad a las exigencias de la alianza como en Génesis 22, 12 (sacrificio de Isaac).

f) *La integridad de Abrahán.* El elohista tra-

ta de eliminar la mentira del comportamiento de Abrahán. El motivo que utiliza no carece de fundamento histórico: en ciertos pueblos del norte de Mesopotamia, como ya dijimos, un contrato de matrimonio iba acompañado a veces de otro contrato de adopción de la recién casada como hermana del esposo.[2]

Nos encontramos pues con una evolución del pensamiento religioso entre las versiones yavistas y elohistas de una misma "saga" primitiva. Durante los dos siglos que separan ambos escritos, parece que los santuarios de Betel y Siquén, como los demás centros de culto del reino del norte, fueron los principales centros donde se conservaron las tradiciones ancestrales. Durante la célebre fiesta de la renovación de la alianza, los levitas encargados de guardar los lugares sagrados recordaban a los grupos de peregrinos las condiciones del mantenimiento de la realeza de Dios sobre su pueblo. La obra del elohista, así como los textos básicos del Deuteronomio primitivo (Deuteronomio 5-28), tienen su origen en este ambiente en el que la realeza divina estaba gravemente amenazada. Ni siquiera los oráculos de desgracia de Amós y Oseas habían conseguido salvar al reino del norte.

[2] Cf. SPEISER, *Genesis*, 91-92.

5. *El sacrificio de Isaac (Génesis 22)*

Entramos ahora en uno de los capítulos más conocidos del Antiguo Testamento. Las explicaciones que daremos a continuación no ponen en tela de juicio el carácter tipológico del relato. Aunque Isaac no es hijo de Abrahán desde el punto de vista de la generación física, continúa siendo, a pesar de todo, el tipo del Cristo futuro. Pero, ¿cómo conciliar la interpretación tradicional con el sentido que se da hoy en día a la genealogía patriarcal? La historia de la tradición, de la que proviene Génesis 22, permite responder a esta pregunta.

La primera etapa de la historia de esta tradición data de la época pre-bíblica. La "leyenda cultual" de un lugar de culto cananeo se resumía de la siguiente forma: en cierta ocasión, el gran dios El había salvado la vida de un niño al que estaban a punto de sacrificar; en lugar del niño, habían sacrificado un animal, y desde entonces, los sacrificios humanos habían desaparecido completamente de aquel lugar.

El nombre del santuario que conservaba esta tradición sagrada ha desaparecido al correr de los tiempos. Antes, habíamos ya dicho que quizá se tratase del santuario meridional de Bersebá. La "leyenda cultual" pudo pertenecer sin embargo a otro lugar sagrado del sur de Canaán. Lo que sí

es cierto es que, en Bersebá, el dios El era adorado bajo el nombre de El Olam (dios de eternidad [Génesis 21, 33]).

La segunda etapa de la historia de la tradición coincide con la llegada, a la región de Bersebá, del clan de Isaac. Es fácil imaginar los diversos fenómenos de tipo sociológico y cultual que llevaron a la identificación del dios de Isaac (el dios del padre) con El Olam y a la adopción de la "leyenda cultual" conocida en la región de Bersebá.

La tercera etapa de la evolución de la tradición es evidentemente posterior a la fusión de los clanes de Isaac y Abrahán. Fruto de la mezcla de los clanes fue la fusión de las tradiciones respectivas, y finalmente la presentación de Abrahán como padre de Isaac.

La cuarta etapa sería contemporánea de la monarquía. Podría situarse después de la división del reino en dos estados rivales (931). Israel reflexiona sobre su historia particular. En el reino del norte, en los ambientes levíticos y proféticos, tan cercanos a la mentalidad y teología del elohista, es donde esta reflexión adquiere un carácter particular. ¿Por qué los períodos de paz y prosperidad iban siempre seguidos de lamentables fracasos? Por su parte, el siglo VIII había vivido, o estaba viviendo, el misterioso movimiento pendular de la dicha y la desgracia. Pero esta vez parecía que el desastre era defintivo. Incluso el mismo Dios parecía que estaba luchando contra

su propia obra.[3] Así es cómo, poco a poco, los hombres de Israel llegaron a descubrir progresivamente una de las leyes más paradójicas de la pedagogía divina: la ley del "fracaso aparente".[4] Entonces se llegó a considerar que la antigua "leyenda cultual" ilustraba perfectamente la historia del pueblo de Dios; para entonces se habían introducido en aquella "leyenda cultual" los nombres de los patriarcas de la región de Bersebá: Isaac era Israel, la descendencia de Abrahán. Isaac era Israel, condenado al sacrificio, pero salvado por Dios de manera inesperada.

Aunque el elohista, teólogo del norte, no hubiera escrito nada más que el relato del sacrificio de Abrahán, sería acreedor al reconocimiento universal. Con su relato, familiarizó a los hombres con los métodos de Dios, les preparó a comprender los "fracasos aparentes" que la mayor parte de las veces son bastante más graves que el sacrificio de Isaac. Ocho siglos después del elohista, el sacrificio de Jesús salvó a la humanidad entera: es la realización inesperada de las promesas hechas antiguamente a los patriarcas.

[3] Cf. GERHARD VON RAD, *La Genèse,* 247.

[4] Cf. HENRI OSTER, *Le mystère pascal dans la pastorale,* 28.

6. *Las tradiciones de Jacob en la obra del elohista (Génesis 25 [26]-35)*

En el capítulo anterior, la versión yavista de las tradiciones de Jacob se nos presentó en el marco de un drama en cinco actos:

a) La historia de los dos hermanos, Jacob y Esaú.

b) La ultima noche en Betel.

c) La estancia de Jacob entre los arameos.

d) La vuelta triunfal de Jacob.

e) La lucha de Jacob a orillas del Yaboc.

Para mayor claridad, conservaremos aquí las mismas divisiones, observando sin embargo que la versión elohista contiene además un sexto acto. En efecto, el yavista no menciona el santuario de Betel más que para situar la aparición de Yavé antes de que Jacob se vaya de Palestina. Por el contrario, el elohista lleva a Jacob a Betel, no solamente cuando sale, sino también cuando vuelve de su largo viaje a tierras extrañas. Jacob debe cumplir su voto.

Acto primero: la historia de los dos hermanos, Jacob y Esaú (Génesis 25, 29 [30]-34)

Se trata de la célebre historia de la transferencia del derecho de primogenitura de Esaú a Jacob. Recordemos que, en la tradición utilizada por el yavista, Jacob aparece como un grosero *estafador* y el yavista no hace nada por excusarlo. Para el elohista, esta conducta del patriarca era intolerable. Para el teólogo del reino del norte, los patriarcas, como los profetas, debían ser hombres íntegros y sin mancha. Por eso, el elohista se inspira en otra tradición que narraba el mismo acontecimiento: Jacob *compra* el derecho de primogenitura con el consentimiento de Esaú. Esta explicación hace que desaparezca la contradicción aparente entre el final de Génesis 25, 29-34 (salvo el versículo 30) y el capítulo 27 en el que encontramos realmente el fraude. Así, pues, en este lugar del Génesis encontramos perfectamente ilustrada la hipótesis según la cual las "sagas" patriarcales recibieron posteriormente nuevas interpretaciones de acuerdo con las mentalidades de las diversas épocas.

Acto segundo: La última noche en Betel (Génesis 28, 10-22)

Jacob emprende el viaje que le llevará hasta el país de los arameos. Llega a un lugar en el que decide pasar la noche. Durante el sueño ve una

torre de pisos, un "ziggurat": es la escalera de la que habla el versículo 12. A las gentes de Mesopotamia les gustaba construir torres de este tipo en sus lugares santos o "centros cósmicos". Cada uno de los siete pisos tenía una especie de escalera que los unía con el templo, que se encontraba en la base de estas construcciones sagradas, y con la morada de los dioses que se encontraba en el séptimo piso. El espectáculo debía ser magnífico, sobre todo en los días de gran fiesta: los mensajeros de los dioses, sacerdotes y profetas, subían hasta la habitación de los dioses para bajar a continuación llenos de bendiciones divinas y de respuestas a los problemas de los hombres.

Dos de estos grandes "ziggurats" dejarán su recuerdo, que se perpetuará a través de los tiempos. El primero es el de Babilonia (Génesis 11, 1-9), y que todavía hoy puede contemplarse a través de las ruinas que permanecen después de miles de años; el otro, el de Betel, que no existió más que en la "leyenda cultual" del santuario y cuyos restos se conservan en Génesis 28, 10-22 gracias al escritor elohista. El yavista nos habla en este capítulo de una aparición de Yavé a Jacob, pero no el elohista. La diferencia entre los dos teólogos es en este punto muy significativa. En la versión elohista, Jacob no ve a Dios y ni siquiera le oye hablar; únicamente *ve* en sueños la escena grandiosa en la que los mensajeros celestes suben y bajan entre el cielo y la tierra. Ahora bien, mucho antes de la llegada de

los antepasados de Israel a Canaán, la "leyenda cultual" o "mito de origen" del santuario de Betel hablaba ya de este lugar como de un "centro cósmico" en el que el cielo se encontraba con la tierra y en el que se cruzaban, en sus idas y venidas, los enviados de El, el rey de los dioses. En el transcurso de los tiempos, el clan de Jacob había adoptado y transformado la tradición sagrada de Betel, y el nombre de Jacob había sido introducido en ella muchos siglos antes que el de Yavé.

Betel existía todavía en el siglo VIII. El santuario de Betel era en el reino del norte lo que el templo de Jerusalén en el del sur. Aunque el elohista no estaba de acuerdo con el acto de Jeroboán I que había establecido en Betel una estatua que representaba un becerro de oro (1 Reyes 12, 26-33), pensaba, a pesar de todo, que este santuario de Betel era un lugar de culto tan santo como el templo de Jerusalén y que era la morada principal de Yavé, el verdadero rey de Israel. Pero, ¿cómo se había podido llegar a esta situación? ¿Cómo Yavé había podido suplantar a El como dios de Betel? La respuesta del elohista la encontramos en los versículos 20 y 22 del capítulo 28. El texto nos lleva mil años atrás, hasta la época en la que el dios El reinaba todavía en Betel. Antes de partir en misión especial a tierra extraña, Jacob hace un voto: "Si Dios está conmigo y me protege en el camino por el que voy (...) Yavé será mi Dios y esta piedra que alzo como estela será una casa de Dios". Al terminar

esta solemne promesa, Jacob abandona Betel cual valiente mensajero de Dios.

Acto tercero: la estancia de Jacob entre los arameos (Génesis 29-31)

Estos capítulos, en los que se mezclan versículos yavistas y elohistas, nos cuentan la estancia de Jacob entre los arameos. Jacob se casa con las dos hijas de Labán y con sus sirvientas. Los hijos que tenga de estos matrimonios serán los antepasados del pueblo de Israel; Jacob llega a ser un rico ganadero, sin hacer la más mínima trampa a Labán, el arameo. Contrariamente a lo que nos dice el yavista (31, 1.5), es Dios mismo quien se lo ha dado (31, 9: E); incluso en tierra extraña, el dios de Betel no pierde de vista a su protegido; por medio de un sueño le comunica que ya es hora de volver a su país, no sin antes recordarle que tiene un voto pendiente hecho en el momento de comenzar el viaje (31, 13: E).

Acto cuarto: la vuelta triunfal de Jacob (Génesis 32, 1-22)

La descripción del viaje de vuelta es de una grandeza sublime, como ya lo señalamos anteriormente. El carácter sagrado del relato está particularmente subrayado en la versión elohista:

incluso en el camino Jacob encuentra "ángeles de Dios" (32, 2: E). Gerhard von Rad ve en esos personajes misteriosos enviados "celestes" encargados de "cumplir misiones especiales" entre los hombres. Añade: "Todo lo que podemos decir es que Jacob, al acercarse a la tierra prometida, se acerca al mismo tiempo al mundo de Dios".[5] Como ya dijimos anteriormente, el mismo Jacob puede ser considerado como un mensajero de Dios. Cuando pasó por Betel camino del país de los arameos, no se daba perfecta cuenta de la importancia de su viaje al extranjero. Una vez que la misión ha sido cumplida, Dios le hace volver, pero ¡cómo ha cambiado la situación! Jacob no vuelve solo, sino acompañado de los antepasados de las doce tribus de Israel. Consciente de su responsabilidad, se prepara, según el yavista, a defender su preciado tesoro contra la cólera de su hermano Esaú (Génesis 32, 4-14a: J). Pero, como sabemos ya, tales sentimientos son indignos de un patriarca: por ello, según el elohista, Jacob envía a su hermano extraordinarios regalos conforme se va acercando a la frontera de Palestina (Génesis 32, 14b-22: E). Una vez más, la integridad del patriarca está a salvo.

Ha llegado el momento de subrayar el increíble dominio artístico y el talento extraordinario de los escritores que, durante siglos, fueron fusionando las tradiciones primitivamente independien-

[5] *La Genèse,* 319.

tes. Acabamos de ver un buen ejemplo: originariamente, el ciclo de Jacob-Esaú era independiente del ciclo Jacob-Labán. La fusión de estos dos ciclos nos dio el resultado siguiente:

a) *Primera parte* de la historia de Jacob-Esaú.

b) Historia de Jacob-Labán.

c) *Segunda parte* de la historia de Jacob-Esaú.

El enmarcar la historia de Jacob-Labán en las dos partes del ciclo de Jacob-Esaú, permitió a los teólogos bíblicos reflexionar profundamente sobre la teología de las doce tribus de Israel.

Acto quinto: la lucha de Jacob a orillas del Yaboc (Génesis 32, 23-33)

La escena se desarrolla a orillas del Yaboc. Jacob lucha contra un misterioso adversario. El método que empleamos nos ha llevado a hablar en otras ocasiones anteriores de este texto. Lo que nos interesa actualmente es la interpretación que de él da el teólogo del reino del norte.

Autores recientes como Lothar Ruppert, Othmar Keel y Max Küchler atribuyen al elohista el diálogo de los versículos 27-29. Jacob suplica a su adversario que le suelte, pues la aurora

comienza a despuntar; el desconocido pregunta a Jacob su nombre y le dice: "Ya no te llamarás Jacob, sino Israel, pues has demostrado tu fuerza contra Dios y ante los hombres tú llevarás las de ganar". Quizá sea von Rad el comentador que ha percibido con mayor profundidad la riqueza teológica de estos versículos. Para este autor, la intención del relato no es describir un acontecimiento particular de la vida de Jacob y ni siquiera la vida entera del gran patriarca, sino más bien los largos siglos de historia durante los cuales el pueblo de Dios en su totalidad fue viviendo a duras penas las difíciles "experiencias de la fe..." El célebre exegeta alemán añade: "De esta manera, Israel concibió la historia de sus relaciones con Dios, de manera casi profética, como un combate que dura hasta el despuntar de la aurora".[6]

Acto sexto: la realización del voto de Jacob (Génesis 35, 1-5.7)

La caravana que Jacob conduce, atraviesa el Jordán en las inmediaciones de Penuel: la volvemos a encontrar en Siquén, en Palestina central (Génesis 33, 18a: E), donde havía vivido el patriarca Israel. Todavía les quedaba una etapa: el camino de Siquén a Betel. "Dios dice a Jacob: ¡En pie! Sube a Betel e instálate allí. Haz un altar y dedícalo al Dios que se te ha aparecido" (Géne-

[6] *La Genèse,* 331.

sis 35, 1). Recordemos el voto hecho por Jacob cuando de paso por Betel iba hacia el país de los arameos. Pero en la época patriarcal, ¿quién se habría atrevido a acercarse a un lugar sagrado como el de Betel sin haberse purificado antes, sobre todo después de un viaje al extranjero? Jacob dice a su familia y a todos los que iban con él: "Quitad los dioses extranjeros que haya entre vosotros, purificaos y cambiad vuestros vestidos" (Génesis 35, 2).

El que así habla, no lo olvidemos, es el elohista, teólogo del reino del norte; sus destinatarios: sus contemporáneos del siglo VIII. Por medio de las antiguas tradiciones, el autor pone en boca de Jacob, desaparecido hace ya mil años, las obligaciones de la alianza. Como sabemos, los contemporáneos del elohista no ponían mucho entusiasmo en el culto de Yavé y preferían los dioses cananeos y la prostitución sagrada. Los miembros de la familia de Jacob habían obedecido a la orden del patriarca: "Dieron a Jacob todos los dioses extranjeros que poseían y los aros que llevaban en las orejas, y Jacob los enterró debajo del roble que se encuentra cerca de Siquén" (Génesis 35, 4). Gerhard von Rad dice: "Quizá se atribuyera a los aros de las orejas un poder mágico de protección".[7] Lo que sí es cierto es que en el siglo VIII la gente era muy aficionada a todo tipo de brujerías, de prácticas adivinatorias y de ritos

[7] *La Genèse*, 343.

mágicos. Intentando atajar la invasión del paganismo, el teólogo de la alianza, el elohista, recuerda la conducta ejemplar de la familia patriarcal de Jacob. Vano esfuerzo. Ni el escrito elohista ni la predicación encendida e incendiaria de los profetas Amós y Oseas conseguirán salvar la realeza de Yavé, rey de Israel.

¿Qué hubiera sucedido si las enseñanzas del elohista y de los profetas que le siguieron hubieran sido comprendidas por la población del reino del norte? ¿Una maravilla comparable a la que siguió a la purificación del clan de Jacob? A lo mejor. "Levantaron el campamento, y un pánico divino cayó en las ciudades de los alrededores: así no persiguieron a los hijos de Jacob" (Génesis 35, 5: E). De esta forma, Jacob cumple con su voto en la paz y la alegría de la vuelta a Betel (Génesis 35, 7: E). En tiempos del elohista, todo el imperio asirio debiera haber sido sobrecogido del mismo pánico sagrado ante Israel... si Israel hubiera vivido según las exigencias de la alianza con Yavé.

7. *El destino del escrito elohista*

El final del reino del norte llegó en 721 con la toma de la ciudad de Samaría por las tropas asirias. Una parte de la población fue deportada

a Asiria y a Media (2 Reyes 17, 6) y reemplaza por extranjeros (2 Reyes 17, 24). A pesar de tod se consiguió salvar el escrito elohista del desast Los refugiados llegados del norte, quizá levit originarios de los diversos santuarios, lo trajer consigo a Jerusalén. El reino de Ezequías (71 687), en tiempos del profeta Isaías, hizo posit una actividad literaria intensa. La fusión del esc to yavista (J) con la obra elohista (E) data pı bablemente de esta época. De esta forma,] tradiciones patriarcales originarias del norte (cob-Israel), unidas a las tradiciones patriarca del sur (Abrahán-Isaac), formaron una sola única historia llamada comúnmente la histo jehovista (JE). Pero no podemos menos de re nocer que el redactor de esta fusión de las tra ciones reservó la parte del león al texto yavis Así se explica que actualmente la versión yavi sea más coherente y seguida que la versión eloh ta. Hablando de este redactor, Henri Cazelles d con razón: "Guardó el dinamismo y la esperar nacional y monárquica del yavista, al mismo tie po que incorporaba las exigencias morales y es rituales del elohista".[8] Esta breve frase del ei nente exegeta francés indica perfectamente puntos importantes de ambos escritores, cuya t logía hemos intentado bosquejar tal y como a rece en las tradiciones patriarcales.

[8] *Introduction à la Bible,* I, 368.

9

Los teólogos de la esperanza

1. *Observaciones previas a la comprensión del escrito sacerdotal*

Entre el escrito elohista (hacia 750) y el escrito sacerdotal (550) pasan dos siglos. Los asirios se habían apoderado de Samaría, capital del reino del norte en 721. La existencia del reino del sur estaba igualmente amenazada. Los profetas Isaías y Jeremías intentaron en vano salvar a Jerusalén de la catástrofe. Los babilonios habían conquistado Nínive, capital asiria, en el 612; 25 años más tarde, en 587, se apoderan de Jerusalén (2 Reyes 25, 2-21). Por orden de Nabucodonosor, rey de Babilonia, Jerusalén es destruida; el templo incendiado; la crema de la población llevada cautiva a Babilonia: estamos al comienzo del exilio que durará hasta 538.

No es difícil imaginar la finalidad de las medidas tajantes que desplazaban poblaciones enteras, reemplazándolas por extranjeros. Las rebeliones eran así prácticamente imposibles y las particularidades nacionales terminaban desapareciendo. Los babilonios habían copiado esta bárbara costumbre de los asirios. Humanamente hablando todo parecía perdido para Israel.

Pero los dueños de Babilonia no habían contado con los teólogos de la clase sacerdotal y todavía menos con el dios Yavé que les inspiraba. La verdad es que, por aquel entonces, comenzó a circular entre los exilados de Babilonia, originarios de Jerusalén, un extraño documento. La policía palaciega parece que no debió considerarlo como subversivo. Se trata del texto conocido actualmente con el nombre de "Escrito sacerdotal" o "Historia sacerdotal" (P), y que comenzó a ser leído religiosamente y comentado por los jefes espirituales de la pequeña comunidad de los exiliados en medio de las naciones. Teológicamente hablando, es el escrito más abstracto y profundo del Antiguo Testamento. Las circunstancias inéditas que rodean su composición explican sus particularidades. Israel se encontraba frente a una situación totalmente nueva: ¿cómo mantenerse fieles al dios de los padres sin templo y sin liturgia? ¿Se podía seguir confiando en él? En efecto, para los antiguos, una victoria sobre el enemigo suponía una victoria de los dioses del pueblo vencedor sobre los dioses del pueblo vencido. En

estas condiciones, ¿qué pensar del pobre Dios de Israel comparado con Marduk, el gran dios de Babilonia?

Y si, al menos, Babilonia hubiera sido una ciudad como las otras, sin atractivos particulares, quizá hubieran podido continuar firmes. Pero Babilonia,' además de ser el centro de un inmenso imperio, era un foco intenso de vida cultural y religiosa.

A través de los tiempos se había ido acumulando en esta ciudad todo el saber de la humanidad. Sabios de todas clases actualizaban constantemente las llamadas "listas de nombres" de todas las cosas contenidas en el universo: nombres de dioses, de oficios, de animales, minerales, plantas, astros, etc. Podrían considerarse como los antepasados de nuestras actuales enciclopedias, que contaban a veces miles de nombres y que se llamaban "onomastikón". Varios textos de este tipo han sido descubiertos igualmente en Egipto. En Babilonia, como en Egipto, el saber gozaba de gran estima. Uno de estos textos egipcios se presenta como la enseñanza dada a Merikarê; otro, el onomastikón de Amenemope, es un relato de creación del dios egipcio Ptah... Al igual que los niños, la humanidad comenzó haciendo el repertorio de su universo.

¿Acaso estaba Jerusalén al margen de este movimiento científico *antes* del exilio en Babilonia? Cierto que no. Sabios extranjeros enseña-

ban en las escuelas reales de Jerusalén. No solamente los salmos 104 y 148 llevan la marca de la influencia extranjera, sino también otros muchos textos bíblicos como el relato de la creación de Génesis 1 *en su estrato más antiguo.* ¿Qué queremos decir con esto? El primer capítulo de la biblia fue en primer lugar un relato en el que se enumeraban sencillamente las *acciones* del Dios creador como en los relatos de creación de los otros dioses. W. H. Schmidt piensa que el primer estrato de Génesis 1 debía ser algo así:

La tierra estaba desierta y vacía,
Las tinieblas cubrían el abismo,
El viento de Dios barría las aguas,
Entonces Dios separó la luz y las tinieblas.
A continuación, Dios hizo la bóveda de los cielos.[1]

Este relato de creación por acciones, al igual que el escrito jehovista (J + E), fue traído de Babilonia por los exiliados. Más adelante diremos cómo el escritor sacerdotal (P) lo transformó radicalmente.

Babilonia, además de ser un foco cultural de gran fama, era también y sobre todo "el centro cósmico" por excelencia de todo el oriente medio. Su gran torre de pisos ("ziggurat") sería suficiente para justificar su fama, pero aún había

[1] Citado por NORBERT LOHFINK, *Sciences bibliques en marche...* 83-84.

más: todos los años, en Babilonia, la celebración de la fiesta del año nuevo renovaba la creación del mundo. La fiesta duraba siete días. El rito sagrado llevaba consigo la lectura solemne del *Enuma elish,* epopeya babilónica de la creación. Como espectáculo, era algo verdaderamente grandioso. Para comprenderlo, tenemos que recordar lo que dijimos en nuestra primera parte sobre los "mitos cosmogónicos". La creación del mundo era considerada como la victoria de los dioses sobre el "caos primordial". En la religión babilónica quien triunfaba de Tiamat, el océano primordial, era Marduk, el rey de los dioses. Pero este combate de tipo cósmico debía volverse a empezar todos los años. De hecho, al final del invierno, las aguas del Tigris y del Eúfrates inundaban toda Babilonia hasta tal punto que las gentes creían realmente que Tiamat, el océano de los tiempos primordiales, volvía a aparecer. Los canales que con tanto trabajo habían sido hechos por el hombre para regar las tierras eran destruidos. Los mojones entre los diversos terrenos, arrastrados por las aguas. Una densa niebla borraba la línea de separación entre cielo y tierra. Las gentes se sentían como transportadas, contra su voluntad, a los tiempos primitivos.

Durante estos días sombríos y caóticos, la liturgia reactualizaba las sucesivas escenas del combate que culminaba finalmente en la victoria de Marduk; el escenario de esta representación era el principal templo de la ciudad. En esos momen-

tos, gritos de triunfo se oían por doquier: ¡Marduk salvador! ¡Marduk hiende los mares! Y la naturaleza, una vez más, daba la razón a la liturgia: las aguas se iban retirando gradualmente, los montículos de tierra empezaban a aparecer unos detrás de otros, y los pájaros que habían conseguido sobrevivir al desastre volvían buscando algo que comer; en definitiva, la vida estaba asegurada un año más. Al leer esta descripción, quien piense en el diluvio o en el relato del mar Rojo no se equivoca. Al contrario, se está percatando ya de la profunda influencia que el ambiente babilónico ejerció en el escritor sacerdotal. Del relato sacerdotal (P) del diluvio, hablaremos un poco más tarde: teológicamente está unido con la comprensión sacerdotal (P) de las tradiciones patriarcales.

Hay un punto del ritual de la fiesta del año nuevo que no podemos olvidar: la procesión sagrada por las calles de Babilonia. Su estatua era paseada, en honor de Marduk, a través de la calle principal de la ciudad, la vía sacra. Pero al mismo tiempo, y para marcar la vergüenza y la humillación de Tiamat y de los dioses de los pueblos vencidos, sus estatuas cerraban el desfile. Cristoph Goldmann señala con razón que en ese desfile un lugar quedaba siempre vacío: faltaba la estatua de Yavé, el Dios de los exiliados de Jerusalén.[2] En el 587, durante la destrucción de Jerusalén

[2] C. Goldmann, *Ursprungssituationen...* 53.

y el incendio del templo, los soldados babilonios no encontraron ninguna representación de Yavé, pero se llevaron una gran cantidad de utensilios y de objetos destinados al culto (2 Reyes 25, 13 ss.). No es exagerado pensar que en la procesión en honor de Marduk algunos sacerdotes babilonios llevasen en hombros ostensiblemente los vasos sagrados traídos de Jerusalén. ¡Qué humillación para los exiliados israelitas perdidos en la muchedumbre de curiosos llegados de todas partes para contemplar el espectáculo de semejante procesión! No era difícil llegar a la conclusión de que Yavé no era nada comparado con Marduk. En estas circunstancias, los teólogos del exilio forjaron un mensaje de esperanza destinado a un pueblo abatido y humillado. Su portavoz oficial, el escritor sacerdotal (P), elevó este mensaje hasta cimas insospechadas.

2. *La historia de los orígenes en el escrito sacerdotal*

El escrito sacerdotal (P) comienza con la larga introducción contenida en los once primeros capítulos del Génesis: se trata de la historia de los orígenes del universo y de la humanidad. En esta sección (Génesis 1-11), los textos del escrito sacerdotal (P) alternan con los del yavista (J).

Nos los encontramos pues mezclados como en el caso del relato del diluvio (Génesis 6-8). Pero, de todas maneras, el escrito sacerdotal se distingue claramente del yavista. El dios del sacerdotal es un dios cuya trascendencia se sitúa por encima, no sólo de la multitud de las naciones, sino también del "cosmos" entero. Recordemos que, por el contrario, el dios del yavista es un dios cercano al hombre, un dios que ha convertido la monarquía davídica en fuente de bendiciones para "todos los pueblos" (Génesis 12, 1-2). En los tiempos del escritor sacerdotal, durante el exilio, el rey de Jerusalén ha desaparecido: por ello, la teología del sacerdotal (P) y la del yavista (J) no puede ser la misma. Además, entre ambos, han pasado cuatro siglos. Ya hemos visto los lazos estrechos que unen la historia yavista de los orígenes (J) a las tradiciones patriarcales (Génesis 12 ss.). Tenemos que mostrar ahora cómo concibió el escritor del exilio (P) su historia de los orígenes. Utilizaremos para ello cinco cuadros. El ambiente cultivado en el que trabajó y vivió explican el carácter "científico" de su obra.

Cuadro primero: la creación (Génesis 1)

No se trata de estudiar en detalle el relato de la creación que, cual introducción monumental, se encuentra al comienzo del libro del Génesis y de la biblia entera. Nos detendremos única-

mente en algunos versículos que están en relación directa con la finalidad de nuestra obra.

El relato sacerdotal de la creación comienza como el *Enuma Elish,* la epopeya babilónica de la creación. En un principio, no existía sino el caos primordial: el "abismo" de Génesis 1, 2 no es sino el océano inicial en el que se encuentra la masa informe de los elementos destinados a formar el mundo. Contrariamente a Marduk, que consigue realizar su obra gracias a un combate épico contra Tiamat (el océano inicial), el dios del escritor bíblico crea el universo y todo lo que contiene con el solo poder de su palabra. La genial idea de introducir las palabras del creador en el viejo relato de creación por acciones, permitió al autor de Génesis 1 describir el nacimiento del mundo con trazos de una grandeza insuperable. Por primera vez en la historia de los tiempos, en medio de la total oscuridad, una voz resuena cual trueno, una voz cuya fuerza domina el estruendo de la "terrible tempestad" creada por las aguas inmensas.[3] Diez veces seguidas resuena la misma voz dantesca en medio de una decoración apocalíptica, y otras tantas veces se realiza inmediatamente la palabra creadora. El mundo está creado. Una vez terminada su obra, Dios entra en el descanso del séptimo día, día sin tarde, sábado eterno.

La liturgia del año nuevo se terminaba tam-

[3] GERHARD VON RAD, *La Genèse,* 46.

bién con un descanso, pero fundamentalmente diferente del de Dios. Después de la procesión triunfal por las calles de Babilonia, se conducía la estatua de Marduk al silencioso Esagil, templo principal de la capital. El vencedor de Tiamat reposaba allí tranquilamente hasta la próxima fiesta del año nuevo. Entonces se volvía a turbar su tranquilidad, al renovar su combate cósmico contra el caos que volvía indefectiblemente con el invierno. Así lo exigían las religiones antiguas, centradas todas ellas en el ritmo de las estaciones y de los fenómenos de la naturaleza.

Por el contrario, la religión bíblica consideró la creación como el primer acontecimiento de una historia irreversible abierta hacia el futuro.

El eterno reposo del Dios de la biblia, el descanso anual de Marduk y el reposo semanal del hombre están íntimamente ligados entre sí. La comparación del reposo de Dios con el de Marduk hace decir a von Rad: "¡Cuán diferente y profundo es el majestuoso descanso del dios de Israel!" [4] En efecto, el marco ficticio de la semana permitió al autor del relato sacerdotal de la creación asimilar al reposo de Dios el reposo semanal del sábado. De esta forma, la ley del descanso sabático estaba fundada en el ejemplo divino. Durante la época del exilio, todo esto revestía una gran importancia, ya que la observancia del sábado constituía uno de los signos distintivos de

[4] *La Genèse,* 59.

la pertenencia al pueblo de Israel. Así, pues, desde el comienzo del escrito sacerdotal (P) descubrimos ya una de las técnicas de los teólogos del exilio: la utilización de los textos antiguos como marco de las leyes que ellos consideraban como la garantía de la presencia de Dios en medio de su pueblo.

Acabamos de ver el contexto religioso en el que se enraiza la ley del sábado; a medida que avancemos, iremos encontrando los textos que sirvieron de marco a otras leyes: prohibición de comer la sangre con la carne de los animales, la circuncisión y los matrimonios mixtos. El hecho de despertar la conciencia de la presencia de Dios en tierra extranjera por su palabra constituía ya para los miembros de la clase sacerdotal un medio extraordinario de levantar la moral de sus compañeros de exilio. ¿No se trataba de la misma palabra que había sacado al universo entero del "caos primordial"? Teológicamente hablando, el exilio de Babilonia correspondía al "caos primordial". En este contexto, la vuelta a la patria sería considerada como una segunda creación.

Cuadro segundo: el kerigma del escritor sacerdotal (Génesis 1, 28)

La escena es francamente impresionante. Ese dios cósmico que acabamos de ver sentado en el trono de la cima del mundo, va a dar sus últimas instrucciones al hombre y a la mujer: les confía la difícil responsabilidad de su creación.

"Dios les bendijo y les dijo: "Sed fecundos, multiplicaos, llenad la tierra y sometedla; dominad en los peces del mar, los pájaros del cielo y en todos los animales que andan por la tierra" (Génesis 1, 28).

Este es el kerigma del teólogo del exilio. Así como el yavista condensó en Génesis 12, 1-3 lo esencial de su mensaje (Abrahán, fuente de bendición para todos los hombres), así, el escritor sacerdotal puso en Génesis 1, 28 el *leitmotiv* que recordará a continuación en los puntos estratégicos de su obra: Génesis 9, 1 y 7 (Noé); Génesis 17, 2-6 (Abrahán); Génesis 17, 16 (Sara); y 17, 20 (Ismael); Génesis 28, 3-4 y 35, 11 (Jacob); Génesis 47, 27 y 48, 3-4 (José); Exodo 1, 7 (época de Moisés).

El eco del kerigma del escritor de la época del exilio (Génesis 1, 28) resuena a lo largo de la historia sacerdotal que empieza en la creación, se continúa en el Génesis, el Exodo, el Levítico, los Números, y se acaba al final del Deuteronomio con la muerte de Moisés y la transmisión de poderes a Josué (Deuteronomio 34, 7-9). La complejidad del texto actual se debe a que se ha añadido a las versiones yavista y elohista, unidas ya en una sola obra, (J E), las versiones deuteronomista (D) y sacerdotal (P). El trabajo de redacción final, que cristalizó en la fusión JEDP, se acabó después del exilio.

Si aislamos el escrito sacerdotal (P) y lo con-

sideramos independientemente de las versiones JED, nos damos cuenta rápidamente de que la intención del autor era recordar a los exiliados la eficacia absoluta de la palabra de Dios. La vida que bulle por doquier no viene de Marduk, el gran dios de Babilonia; ni de Baal, el dios cananeo de la fertilidad; su única fuente inagotable es la palabra todopoderosa de Elohim, el dios único de todos los pueblos de la tierra (Génesis 1, 28).

En su intento de demostrar su tesis sobre el origen único de la vida, a pesar de la multiplicidad de culturas y de lenguas, el autor sacerdotal siguió el esquema de las obras babilónicas que relacionaban la creación del mundo al diluvio por medio de diez reyes de la primitiva Babilonia. No podemos detenernos en el estudio de los problemas que plantea la comparación del texto bíblico con los escritos babilonios. Basta con señalar que el capítulo 5 del Génesis es la continuación de Génesis 1, y que los capítulos 2, 3 y 4 pertenecen al yavista. Ahora bien, en el capítulo 5 el escritor sacerdotal menciona los nombres de diez personajes de la humanidad primitiva, para relacionar así la creación y el diluvio. Podemos preguntarnos cuál es la fuente de sus informaciones.

Parece que existió un antiguo escrito conocido con el nombre de *toledot* que no contenía más que genealogías. El primer versículo del capítulo 5 indica que nos encontramos en presencia de este escrito. Por otro lado, existen títulos semejantes en otros nueve lugares del Génesis: 6, 9; 10, 1; 11,

10; 11, 27; 25, 12; 25, 19; 36, 1; 36, 9; 37, 2, así como en el libro de los Números 3, 1. Debemos insistir, una vez más, en la finalidad del escritor sacerdotal en Génesis 5: antes que nada es de orden teológico, pero incluso su teología está condicionada de antemano por las técnicas corrientes de su época. Así, la genealogía (*toledot*) de Génesis 5 y las que le siguen quieren demostrar que la palabra divina de Génesis 1, 28 es irreversible. De ella dependen una multitud de generaciones humanas. Esta enseñanza podría resumirse igualmente de la manera siguiente: Dios es el origen de la vida. Este mensaje del teólogo del siglo VI consrva toda su actualidad para nosotros que admitimos normalmente el proceso de la evolución.

Pero todavía hay más. Ni siquiera un cataclismo como el diluvio consiguió destruir la vida que se perpetúa de generación en generación. Y sin embargo, en la perspectiva del sacerdotal (P) el diluvio es algo francamente terrible. Decididamente, los teólogos del tiempo del exilio son realmente los teólogos de la esperanza. Su misión es recordar la soberana eficacia de la palabra de Dios a todos sus desmoralizados contemporáneos. Por aquella época, igualmente, el Deutero-Isaías anunciaba ya el día en el que Dios pronunciaría las palabras liberadoras: "¡Salid de Babilonia! ¡Huid de los caldeos!" (Isaías 48, 20).

Cuadro tercero: el diluvio
(Génesis 6-8)

Las dos versiones del diluvio (J y P) se fusionaron en un solo y único relato. Esta particularidad literaria explica las incoherencias y repeticiones de los capítulos 6 a 8 del Génesis. La finalidad de nuestro trabajo no nos obliga a reconstruir enteramente las dos versiones paralelas. La sola lectura de las dos introducciones al relato del diluvio basta para demostrar que la presentación del diluvio en las dos versiones, yavista (J) y sacerdotal (P), están en relación íntima con sus propios relatos de la creación. En efecto, la introducción yavista al relato del diluvio (Génesis 6, 5-8) corresponde perfectamente a la creación del "reducido mundo" de Génesis 2 (J). Por el contrario, la introducción sacerdotal al relato del diluvio (Génesis 6, 9-22) corresponde a la creación del "cosmos" de Génesis 1 (P). Esta comparación nos ayuda a comprender la razón por la que la antigua tradición del diluvio recibió en el relato sacerdotal una interpretación mucho más dramática que en el relato yavista.

El diluvio del yavista consiste sencillamente en una lluvia torrencial que dura cuarenta días y cuarenta noches (Génesis 7, 12: J). El diluvio del teólogo del exilio es totalmente diferente, y para darnos cuenta de ello es necesario volver al relato del segundo día de la creación.

"Dijo Dios: 'que haya un firmamento en me-

dio de las aguas y que separe unas de otras'. Y así fue" (Génesis 1, 6: P).

Al pronunciar Dios su palabra, la inmensidad del firmamento había surgido de las profundidades del océano primordial y, cual cúpula de materia sólida, se había interpuesto entre el océano superior y el océano inferior. Poco después, con la aparición de los continentes, el mundo había comenzado a ser habitable... Así podemos representarnos la idea que el autor sacerdotal (P) se hacía del diluvio. Para él, el diluvio es un desastre de dimensiones cósmicas: el "caos primordial" triunfa del orden establecido por la creación; el océano superior y el océano inferior vuelven a unirse y cubren los continentes. La epopeya babilónica de Gilgamés, que el teólogo de Israel conocía perfectamente, precisa que el estruendo de las masas de aguas desencadenadas subía hasta los cielos. "Todo lo que brillaba se ha convertido en tinieblas. Los hermanos no consiguen verse, las gentes no se reconocen".[5] Cada uno puede dar rienda suelta a su imaginación y representarse esta escena como mejor le parezca. Sin embargo, en ningún caso podremos olvidar el arca en medio de estas espesas tinieblas en la que estaban encerradas, para ser salvadas, la vida humana y la vida animal. El escritor sacerdotal no lo olvidó: "Entonces Dios se acordó de Noé y de todas las bestias salvajes y animales que estaban con él en

[5] Citado por J. CHAINE, *Le livre de la Genèse,* 133.

el arca; Dios hizo que soplara un viento fuerte sobre la tierra y las aguas fueron bajando" (Génesis 8, 1: P). Cuando el escritor sacerdotal escribía todo esto, no podía menos de pensar en la pequeña comunidad judía perdida en medio de las naciones: al actualizar el viejo relato del diluvio (la epopeya de Gilgamés data del año 2000 poco más o menos), el autor recordaba a sus compañeros de exilio que Dios se acordaba también de ellos.

Pero no podemos olvidar otra diferencia importante entre el texto yavista y el texto sacerdotal. En el primero (J), la duración total del diluvio alcanza 101 días. En el segudo (P), el diluvio dura 365 días y, detalle importante, la tierra volvió a aparecer el día del año nuevo (Génesis 8, 13: P), en el mismo momento en el que en Babilonia se celebraba la fiesta y la victoria anual de Marduk sobre Tiamat. Pero los parecidos con la liturgia de la célebre fiesta del año nuevo no iban más lejos. En su alianza con Noé, el Dios de Israel se había comprometido a no permitir ya más que los océanos destruyesen su creación.

Cuadro cuarto: la alianza con Noé (Génesis 9, 1-17)

Bonita escena. Todo calma, tranquilidad y reposo. Noé, el representante de la nueva humanidad, acompañado de sus hijos, está allí ante Dios. El mundo comienza una nueva fase de su larga

historia. No es de extrañar que, después de tantos cataclismos, volvamos a escuchar el kerigma de Génesis 1, 28 en boca del escritor sacerdotal: "Dios bendijo a Noé y a sus hijos y les dijo: 'Sed fecundos, multiplicaos y llenad la tierra" (Génesis 9, 1). La eficacia soberana de la palabra de Dios se manifestará de manera clara en la "lista de los pueblos" (Génesis 10), de la que volveremos a hablar.

Por el momento bástenos recordar que una de las preocupaciones más importantes de los teólogos del exilio consiste en dar un fundamento divino a las leyes cuya observancia debía asegurar la supervivencia de la nación, no solamente durante la estancia en tierra extraña, sino también una vez que hubieran vuelto a su país natal. Para esto introdujeron en los textos antiguos el fundamento de estas leyes sagradas. Como ya vimos anteriormente, el enmarcar el relato de la creación en la semana tenía como finalidad fundar la ley del reposo sabático. En la escena de después del diluvio nos encontramos con la legitimación de otra ley, la que prohíbe comer la carne de los animales con la sangre (Génesis 9, 4-6). En este caso, la técnica del encuadre de la ley que se pretende promulgar es realmente buena. El kerigma de Génesis 9, 1 la precede y el de 9, 7 le sigue inmediatamente: "Vosotros, pues, sed fecundos, multiplicaos, llenad la tierra y dominadla".

Poco después nos encontramos con el relato solemne de la alianza de Dios con Noé, sus hijos

y su descendencia (Génesis 9, 8-17). Este texto merece un estudio detallado, ya que nos familiariza con la idea que los teólogos de Israel, exiliados en Babilonia, tenían de la alianza. La alianza de Dios con Noé nos ayuda grandemente a comprender el relato de la alianza de Dios con Abrahán en Génesis 17 (P). Como veremos a continuación, la concepción original que los teólogos del siglo VI tenían de la alianza fue la que les constituyó en teólogos de la esperanza para sus contemporáneos exiliados.

Tenemos que señalar, en primer lugar, que *sólo* Dios se compromete con Noé, sus hijos y sus *descendientes*: se compromete solemnemente a respetar el orden cósmico. "Establezco mi alianza con vosotros y nunca más volverá a ser aniquilada toda carne por las aguas del diluvio, ni habrá más diluvio para aniquilar la tierra" (Génesis 9, 11). Ciertamente, por el momento no se trata más que del respeto del orden establecido en la naturaleza (el cosmos); pero en realidad Dios se impone este compromiso *sin contrapartida* por parte de Noé, de sus hijos o de sus descendientes. Como podemos observar, estamos lejos de la concepción yavista (J) o elohista (E) de la alianza, en la que la bendición o la maldición seguían automáticamente a la observancia o a la no-observancia de los mandamientos, considerados como las cláusulas de un tratado de vasallaje entre Dios y su pueblo. Tendremos que volver sobre estos graves problemas, pero ya desde ahora, incluso si no se trata más

que del orden cósmico, tenemos que subrayar que Dios se compromete sólo, sin exigir nada en cambio.

El escritor sacerdotal, con todas las sutilezas que vamos descubriendo en su obra, nos va preparando ya a su concepción de la alianza, de orden espiritual, que Dios va a concluir con Abrahán y su *descendencia* (Génesis 17). El escritor nos habla ya con toda idea de un signo, el arco-iris, como de la garantía de la primera alianza, que no duda en calificar de "eterna" (Génesis 9, 16). Es la primera vez que se hablaba así del Dios de Israel y de sus relaciones con la creación. No podemos menos de reconocer que todas estas innovaciones no podían ser el fruto de la reflexión de una personalidad aislada, ni siquiera de un grupo reducido de intelectuales. Por el contrario, se trata del término normal del movimiento profético anterior y del trabajo realizado en los ambientes deuteronomistas. No es exagerado afirmar que la dura prueba del exilio constituyó la ocasión propicia de inmensos progresos en el conocimiento del verdadero Dios.

Cuadro quinto: la "Lista de los pueblos" (Génesis 10)

El escenario se ensancha. El espectáculo se hace cada vez más impresionante. El número de los personajes aumenta: hombres de todas las na-

ciones, de todas las lenguas y de todas las culturas van apareciendo ante nosotros. El capítulo 10 nos da a conocer la genealogía de los hijos de Noé (versículo 1). Contiene también algunos elementos yavistas.

No es necesario insistir en el hecho de que ni este capítulo ni ninguno de los precedentes constituyen un tratado de etnología, ni de paleontología, ni de geografía, ni incluso de historia en el sentido moderno de la palabra. El autor de nuestro texto es un teólogo y la tesis que quiere ilustrar con la ayuda de los métodos de su tiempo es sencillamente ésta: todos los pueblos de la tierra forman parte de las innumerables maravillas de la creación. ¿Por qué menciona solamente 70 pueblos? Porque, precisamente, lo que el autor quiere subrayar es el carácter universal de su tesis: recordemos que el número 70 es símbolo de universalidad. Según Jean Daniélou, en quien nos inspiramos en esta parte, el primer capítulo del Génesis "enumera las obras de la creación material", mientras que el capítulo 10 enumera las "obras de la creación humana".[6] Así, pues, en este capítulo constatamos la grandiosa realización del kerigma dirigido al hombre y a la mujer ya en Génesis 1, 28: "Dios les bendijo y les dijo: 'Sed fecundos, multiplicaos, llenad la tierra y sometedla'".

Siguiendo la invitación de J. Daniélou, vaya-

[6] *Au commencement...* 97.

mos todavía "más lejos". El capítulo 10 del Génesis considera la gran variedad de razas, lenguas y culturas como elementos constitutivos de la belleza de la creación tal y como Dios la quiso desde el principio. Instintivamente se piensa en la diversidad de los colores que constituyen la belleza de las grandes obras de arte. Pero no podemos olvidar que esta tesis estaba en total contradicción con las ambiciones de los soberanos que soñaban con vastos reinos en los que las particularidades nacionales de los pueblos conquistados desaparecían. Este tipo de pretensiones políticas era lo que motivaba la deportación de las poblaciones vencidas en la mentalidad de los babilonios. Ahora podemos comprender la osadía del escritor sacerdotal. Hasta tal punto actualiza las antiguas *toledot,* que su obra tiene aires francamente polémicos. Génesis 1 había desmitizado el cosmos; Génesis 10 denuncia las "idolatrías históricas que elevan a la categoría de absoluto a una raza, a una clase, a una casta".[7]

Se trata de un ataque directo al orgullo de los babilonios que afirmaban que los dioses habían pronunciado el nombre de su ciudad desde el primer momento de la creación del mundo. El escritor sacerdotal considera, por el contrario, que la interesante variedad de los pueblos constituye una de las bellezas de la creación. Desde este punto de vista, ni siquiera Israel constituye una

[7] *Ibid.,* 102.

excepción. Sem, su antepasado, es nombrado sencillamente en el versículo 22 en la larga lista de los antepasados de los pueblos. Así, pues, no hay ninguna diferencia entre Israel y los demás pueblos en la primera fase de la historia del mundo. Según el escritor sacerdotal, esta primera fase, que se extiende desde la creación hasta Noé y la descendencia de sus hijos, culmina en la genealogía de Terah, padre de Abrahán (Génesis 11, 27). Así se termina el relato sacerdotal (P) de la historia de los orígenes.

3. *El escritor sacerdotal y las tradiciones patriarcales*

Según la cronología sacerdotal, la nueva era que empieza con Abrahán se termina en la época de Moisés. Esto quiere decir que incluye la época de los patriarcas. No pensemos, sin embargo, que vamos a encontrar en el relato sacerdotal (P) una presentación literaria de las tradiciones patriarcales como la que nos ha ofrecido el yavista (J) o incluso el elohista (E). El método empleado por el escritor sacerdotal en la actualización de los textos antiguos es considerablemente distinto del de sus dos predecesores. El teólogo del siglo VI, preocupado como ya vimos en animar y consolar a sus compatriotas de exilio en Babilonia, citará su slogan de esperanza (el kerigma de Génesis 1, 28)

en diferentes lugares de las tradiciones patriarcales: Génesis 17, 2-6 (Abrahán); Génesis 17, 20 (Ismael); Génesis 28, 3-4 y Génesis 35, 11 (Jacob). Preocupado también por legitimar las leyes de las que dependía la existencia de su pueblo, amenazado constantemente de desaparición en medio de los demás pueblos, el escritor sacerdotal se sirve de ciertas tradiciones patriarcales para enmarcar leyes como la de la circuncisión o la de la prohibición de los matrimonios mixtos. Este método lo habíamos observado ya a propósito del reposo sabático (Génesis 2, 1-3) y de la ley de la sangre (Génesis 9,4-6). Pero lo que distingue realmente al escritor sacerdotal de sus predecesores de los siglos X y VIII es la concepción sacerdotal de la alianza. Por ello, es necesario que nos detengamos en el problema de la alianza de Dios con Abrahán. Lo dicho anteriormente sobre la alianza de Dios con Noé (Génesis 9, 1-17) nos prepara para comprender Génesis 17, donde el autor sacerdotal trata de la alianza de Dios con Abrahán.

4. *La alianza de Dios con Abrahán (Génesis 17)*

Para entender cómo los teólogos de la época del exilio (siglo VI) concibieron la alianza de Dios con su pueblo, es necesario recordar algunos pun-

tos de la teología del yavista (siglo x) y del elohista (siglo VIII).

El escritor sacerdotal escribió el capítulo 17 del Génesis durante la cautividad de Babilonia. Conocía el texto de Génesis 15, 1-21, en el que el yavista y el elohista habían expresado sus ideas sobre la alianza de Dios con Abrahán: Dios, sin exigir nada de parte de Abrahán, había prometido a este último una descendencia numerosa (15, 1-6) y se había comprometido con juramento a dar la tierra de Canaán a su posteridad (15, 7-21). Se trataba de promesas incondicionales: sólo Dios se comprometía. Hasta ahí, el autor sacerdotal estaba de acuerdo con el yavista y con el elohista.

Pero el punto importante sobre el que el teólogo de Babilonia se diferenciaba de sus predecesores era el de la interpretación posterior que éstos habían dado a la noción de alianza. Para el yavista y el elohista, la alianza de Dios con Moisés (siglo XIII) había completado y de hecho eclipsado la alianza de Dios con Abrahán (siglo XIX). Ahora bien, según estos dos teólogos, la alianza de Dios con Moisés en el Sinaí estaba condicionada por el cumplimiento de los mandamientos. Hasta tal punto, que, según parece, en tiempo del elohista (siglo VIII) se llegó a considerar los mandamientos (decálogo) como las cláusulas de un tratado concluido entre Dios e Israel.

El Deuteronomio primitivo, en el que figura

el decálogo, está construido según el esquema de los tratados de vasallaje que los grandes reyes imponían a sus vasallos (Deuteronomio 5-28). En este contexto diplomático-religioso, la no observancia de los mandamientos llevaba consigo automáticamente la maldición y, en el caso concreto, la maldición recibida era ni más ni menos la cautividad de Babilonia. Contra esta concepción de la alianza precisamente se levantan los teólogos de la época del exilio. Lo que intentaban era sencillamente animar a sus compatriotas y preparar la vuelta a la patria, y para ello utilizaron las tradiciones de la alianza, interpretándolas de tal manera que pudieran responder a las necesidades de su época: el capítulo 17 del Génesis es el fruto de sus reflexiones.

Una vez más, el escritor sacerdotal, portavoz de los teólogos exiliados, dio pruebas de una habilidad poco común en el arte de sintetizar y actualizar las tradiciones antiguas. En primer lugar, consigue agrupar en un solo y único capítulo (Génesis 17) diferentes temas que el yavista y el elohista habían tratado en cuatro lugares diferentes: promesa de una tierra y una descendencia (15, 1-21: J y E); relato yavista del nacimiento de Ismael (16, 4-14), relato elohista del nacimiento de Ismael (21, 8-27), promesa del nacimiento de Isaac (18, 1-15: J). El autor sacerdotal reúne todos estos temas en el capítulo 17, añadiendo todavía algo más: encuadra la promulgación de la ley de la circuncisión en el solemne discurso de Dios con-

tenido en este capítulo (17, 10-14). De esta manera, daba a la circuncisión una base divina. Todos sabemos que esta antigua práctica, conocida incluso fuera de Israel, fue adoptada en tiempos del exilio como distintivo de la pertenencia al pueblo de Dios. Así como el arco-iris fue el signo de la primera alianza concluida entre Dios y Noé (Génesis 9, 8-17), la circuncisión es considerada como el signo de la alianza concluida entre Dios y Abrahán en la segunda fase de la historia del mundo, la que se extiende de Abrahán a Moisés.

Entre las innovaciones contenidas en el capítulo 17 debemos señalar el nombre de El Shaddai dado por el autor a Dios en el primer versículo. Según el escritor sacerdotal, Dios se había revelado con este nombre a los patriarcas en la nueva era inaugurada con Abrahán (Exodo 6, 3). Históricamente hablando es cierto: después de la llegada de los patriarcas a Canaán, los antepasados de Israel habían asimilado el dios de sus padres con El, dios soberano del panteón cananeo. Como dijimos en la primera parte de nuestro estudio, este gran dios cananeo era adorado bajo diferentes denominaciones en los diversos santuarios. En Mambré se le daba el nombre de El Shaddai, el dios de la montaña. La montaña de El Shaddai era la cima del mundo, la montaña cósmica. Desde allí arriba, El Shaddai dominaba el mundo que él mismo había creado. Según la mitología cananea, de cada lado de su trono nacían las fuentes del océano superior y del océano inferior.

Este rey de los dioses, El Shaddai, será finalmente identificado con Yavé en la época de Moisés. Pero el escritor sacerdotal respeta la cronología del tiempo. Es ciertamente el verdadero Dios quien hace alianza con Abrahán; sólo que éste le conocía con el nombre de El Shaddai. Una vez más, el escritor sacerdotal nos presenta una escena de majestuosa belleza. En cuanto la palabra de Dios resuena, algo nuevo sucede. Teológicamente hablando, existe un paralelo real entre el relato sacerdotal de la creación (Génesis 1), el relato sacerdotal de la alianza con Noé (Génesis 9, 8-17) y el relato sacerdotal de la alianza con Abrahán (Génesis 17). En Génesis 9, la palabra de Dios asegura la estabilidad del orden natural y hace posible la repoblación de la tierra gracias a la multitud de las naciones. En Génesis 1, la palabra de Dios fue suficiente para que apareciesen unas tras otras las diversas regiones de la tierra. En Génesis 17, Dios habla y al momento comienza a realizarse algo maravilloso: la historia de salvación. Este acontecimiento de importancia trascendental viene expresado con suma sencillez en el cambio de nombre de Abrán en Abrahán (17, 5).

Además de la afirmación de la eficacia soberana de Dios, se encuentra igualmente la repetición del kerigma de Génesis 1, 28 y 9, 17 que une de esta forma Génesis 17 con la historia sacerdotal de los orígenes. Pero, esta vez, el kerigma se dirige particularmente a Abrahán: "Te haré extrema-

damente fecundo, te convertiré en pueblos, y reyes saldrán de ti" (Génesis 17, 6). En este mismo capítulo, el escritor sacerdotal pone en boca de Dios su kerigma de fecundidad en favor de Sara (17, 16) e incluso en favor de Ismael (17, 20). Estas solemnes palabras, escritas durante el exilio de Babilonia y comentadas en las reuniones de la pequeña comunidad judía, pretendían animar a los deportados de Jerusalén, ya que ellos eran precisamente la descendencia de Abrahán.

Pero el mensaje de esperanza del teólogo sacerdotal no queda ahí. Va todavía más lejos en la actualización de la antigua tradición de la alianza entre Dios y Abrahán, el gran antepasado de Israel: "A ti, y a tu raza después de ti, daré el país en el que resides, todo el país de Canaán para siempre, y yo seré vuestro Dios" (Génesis 17, 8). En el versículo anterior (17, 7), la alianza entre Dios, Abrahán y su posteridad había sido calificada de "perpetua". En Génesis 17, 8, la promesa de don de la tierra se hace para "siempre", y, una vez más, Dios promete ser el Dios de Abrahán y de su descendencia.

Es evidente que difícilmente se podía ir más lejos en la actualización de una tradición. Pero podíamos preguntarnos: ¿qué exigió Dios a Abrahán a cambio de sus solemnes promesas? Seguro que los contemporáneos de los teólogos del exilio plantearon la cuestión. Casi seguro que se les respondió algo así: "Un solo precepto moral en esta

alianza: 'Camina en mi presencia y sé perfecto.".[8] Estas son, en efecto, las palabras de introducción del largo discurso de El Shaddai a Abrahán (Génesis 17, 1). En esta concepción de la noción de alianza, la circuncisión no constituye una ley impuesta por Dios, sino más bien el signo de la salvación que él mismo ofrece por pura bondad. ¡Qué lejos estamos de la alianza del Sinaí, en la que la permanencia de la alianza dependía de la observancia de los mandamientos como los del Exodo 20 (E) y de Exodo 34 (J)!

Julien Harvey señala que la tradición protestante ha subrayado la importancia de la alianza fruto de la condescendencia, tal como se encuentra expresada en Génesis 17; por el contrario, la tradición católica ha dado más importancia a la alianza del Sinaí, basada en los mandamientos. Añade: "De hecho, se es cristiano únicamente cuando se tiene en cuenta las dos, tanto en la vida como en las ideas".

5. *El acontecimiento del Sinaí en el escrito sacerdotal*

Como el lector puede constatar, el estudio de las tradiciones patriarcales no puede dejar de lado completamente las tradiciones del Sinaí. Si los

[8] Julien Harvey, *Le temps s'ouvre sur la Bible,* 22.

teólogos de la época del exilio consiguieron presentar un mensaje de esperanza, fue principalmente debido a la actualización de las tradiciones patriarcales entendidas en el marco de una nueva concepción de la alianza. Para ellos, la alianza fundamental es la de Dios con Abrahán (Génesis 17) y no la alianza del Sinaí como lo era para el yavista y el elohista. Es cierto que el acontecimiento del Sinaí ocupa un lugar importante en el relato sacerdotal (P), pero no es considerado como una alianza, sino como la realización maravillosa de las promesas de Dios.[9] En efecto, Dios había prometido a Abrahán y a sus descendientes ser su Dios eternamente (Génesis 17, 7-8). Durante el exilio, los teólogos de Israel preparan la vuelta a la patria. Están pensando ya en la reconstrucción del templo de Jerusalén. Para ellos, el templo constituye la más bella manifestación de la presencia de su Dios en medio del pueblo. Los teólogos del siglo VI actualizaron en esta perspectiva las tradiciones del Sinaí. A diferencia de sus predecesores, no insertaron en ellas ni el decálogo, ni otros mandamientos, sino todas las leyes referentes al templo, a su personal, a la liturgia y a los objetos sagrados. Dicho de otra manera: los teólogos del exilio aplicaron en este caso el mismo método, pero en mayor escala, que ya habían empleado con la ley del sábado, la de la sangre y la de la circuncisión. Lo que sucede es que aquí la legislación introducida adquiere di-

[9] Cf. KEEL y KÜCHLER, *Synoptische Texte...* 2, 144.

mensiones monumentales: está contenida entre los capítulos 25 a 31 y 35 a 40 del libro del Exodo, todo el libro del Levítico y los diez primeros capítulos del libro de los Números. Así fue cómo los teólogos del exilio de Babilonia interpretaron el acontecimiento del Sinaí: no como un tratado de vasallaje cuya permanencia dependía de la obediencia a los mandamientos, sino como la realización de la promesa hecha por Dios de ser en adelante el Dios de la descendencia de Abrahán.

6. *La fiesta de la expiación en el escrito sacerdotal*

Para estar seguros de que ninguna sombra enturbiaría la luz de esperanza que presentaban en las tinieblas de la cautividad, los teólogos del siglo VI redactaron con todo detalle el ritual de la fiesta anual de la expiación de las faltas de todo el pueblo. La importancia de esta fiesta viene del hecho de que en la teología del yavista (siglo X) y en la del elohista (siglo VIII) la infidelidad a los mandamientos de Dios llevaba consigo necesariamente la ruptura de la alianza de Dios con su pueblo. La destrucción de Jerusalén en el 587 y la deportación a Babilonia constituían la confirmación evidente de esta tesis.

Por el contrario, la teología de los ambientes

sacerdotales hablaba de la "alianza perpetua" (Génesis 17, 7) y prometía a los descendientes de Abrahán habitar "perpetuamente" (Génesis 17, 8) en la tierra de Canaán. Sin embargo, estos teólogos sacerdotales no eran tan ingenuos como para pensar que nadie iba a cometer ni la más mínima falta contra las leyes que se habían introducido en las tradiciones del Sinaí (Exodo 25 a 31, etc.). Pero la novedad consiste en decir que, a pesar de las faltas cometidas contra estas leyes, la "alianza perpetua" (17,7) entre Dios y su pueblo no sería anulada.[10] La ceremonia de la fiesta anual de la expiación borraba las faltas y permitía a la posteridad de Abrahán esperar a pesar de todo en la misericordia divina (Levítico 16). Aquí tenemos otro ejemplo que muestra cómo los teólogos del exilio supieron adaptar las tradiciones antiguas a las necesidades de los tiempos nuevos.

7. *La marcha de Jacob a Mesopotamia (Génesis 28, 1-9)*

En el relato yavista (Génesis 27) Jacob emprende su viaje a Mesopotamia para escapar de la cólera de su hermano Esaú: Jacob se había hecho con el derecho de primogenitura *con trampas.*

El elohista (Génesis 25, 33) considera que Esaú

[10] Cf. KEEL y KÜCHLER, *Synoptische Texte...*, 2, 144.

había vendido a Jacob su derecho de primogenitura. La interpretación estaba de acuerdo con la teología elohista: los patriarcas, como los profetas, son los representantes de Dios y modelos de vida moral. Así, pues, Jacob sale para Harán, en la alta Mesopotamia, después de haber comprado el derecho de primogenitura.

El escritor sacerdotal, en el siglo VI, vuelve a ocuparse de la tradición a propósito del viaje de Jacob a Mesopotamia, pero le da una nueva interpretación. En la obra del sacerdotal (P), la tradición del viaje de Jacob sirve para legitimar una de las leyes más importantes para la supervivencia de Israel: la prohibición de tomar por esposas a mujeres de origen extranjero. Según la actualización sacerdotal, es Isaac mismo quien envía a su hijo Jacob a Mesopotamia para que elija una mujer de su parentela (Génesis 28, 2). Feliz coincidencia: antes de que Jacob salga para el lejano país, recibe de Isaac la promesa de una descendencia numerosa: "Que El Shaddai te bendiga, que te haga fructificar y multiplicarte para que te conviertas en asamblea de pueblos" (Gén 28, 3). La estancia de Jacob en tierra extranjera fue solamente temporal y no impidió la realización de la palabra todopoderosa de El Shaddai. Asimismo, la estancia de los descendientes de Jacob en Babilonia se acabará en cuanto que la palabra creadora ordene la vuelta a la patria. Para mantener viva la esperanza en la llegada de este gran día, Isaac pide inmediatamente a El Shaddai

que renueve en favor de Jacob y de su *descendencia* la promesa de la posesión de la tierra de Canaán: "Que te conceda, a ti y a tu descendencia, la bendición de Abrahán, para que poseas el país en el que habitas y que Dios ha dado a Abrahán" (Génesis 28, 4).

De esta manera, la tradición del viaje de Jacob permitió al escritor del exilio matar dos pájaros de un tiro: por una parte, legitima la ley que prohíbe los matrimonios mixtos, de la misma manera que otras tradiciones habían servido anteriormente para legitimar otras leyes, la del sábado, la de la sangre, la de la circuncisión; por otro lado, renueva las promesas de la posesión de la tierra de Canaán y de una descendencia numerosa.

8. *La vuelta de Jacob (Génesis 35, 9-13)*

Tanto en la versión yavista, como en la elohista, la fusión de las dos "sagas" Jacob-Esaú y Jacob-Labán dio origen al vasto conjunto literario que comprende los capítulos 27 a 35 del Génesis. Sólo con mencionar algunos nombres de lugar, nos damos cuenta de la importancia teológica del viaje de Jacob a Mesopotamia: Betel, Harán, Penuel, y, en el relato elohista, la vuelta a Betel.

El escritor sacerdotal no conoce este tipo de

relato. Una de sus mayores preocupaciones consiste en demostrar la eficacia irreversible de la palabra de Dios en el mundo de la naturaleza (creación) y en el de los acontecimientos de la historia (tradiciones patriarcales). El relato sacerdotal (P) de la marcha de Jacob a Mesopotamia nos ha mostrado, una vez más (Génesis 28, 1-9), el característico procedimiento de la obra sacerdotal. En el relato sacerdotal de la vuelta de Jacob volvemos a encontrarnos con el mismo procedimiento (Génesis 35, 9-13).

Como en el relato elohista, la escena de la vuelta de Jacob del relato sacerdotal se desarrolla igualmente en Betel, pero, para el autor del relato, el lugar no tiene ninguna importancia. En el siglo VI, el santuario de Betel no existía ya: había sido destruido en el siglo VII durante la reforma religiosa emprendida por el rey Josías (621). Sin embargo, el teólogo del exilio babilónico recuerda fielmente las palabras por las que, según la tradición, Dios había acogido la vuelta de Jacob. Según el relato sacerdotal, fue en este momento cuando Dios cambió el nombre de Jacob en el de Israel (Génesis 35, 10). El cambio de nombre nos indica la importancia del acontecimiento: Jacob volvía a su país acompañado de sus esposas e hijos, que iban a convertirse en los antepasados de la nación. Una vez más se trata de la realización de la promesa, tantas veces renovada, de una numerosa descendencia (Génesis 17, etc.).

El Dios que recibe a Jacob en un día tan

grande como éste no es otro que El Shaddai, el que había hecho alianza eterna con Abrahán y su descendencia. No es raro que en tales circunstancias vuelva a repetir su kerigma de fecundidad: "Dios le dijo: Yo soy El Shaddai. Sé fecundo y multiplícate. De ti nacerán un pueblo, una asamblea de pueblos y de tus entrañas reyes saldrán" (Génesis 35, 11). Pero, ¿qué va a pasar con el país natal? El recuerdo del país que habían dejado tras de sí obsesionaba a los descendientes de Jacob durante los largos años del exilio. ¿Llegarían a tener la suerte de su antepasado que consiguió volver a su patria? El escritor sacerdotal respondía, evidentemente, con un sí rotundo. El gran Dios El Shaddai lo había prometido a Jacob: "El país que he dado a Abrahán y a Isaac, te lo doy a ti y se lo daré a tu descendencia después de ti" (Génesis 35, 12).

Inmediatamente después de estas palabras de El Shaddai a Jacob, el escritor sacerdotal añade un versículo que extraña por su concisión: "Y Dios subió de su lado" (Génesis 35, 13). No podemos menos de pensar en el eterno reposo en el que Dios había entrado el séptimo día, una vez que hubo terminado la creación. ¿Es posible que el teólogo del exilio haya pretendido poner en paralelo la creación del universo y la creación de su pueblo? No sería nada extraño.

9. *La voz de la gruta de Makpela (Génesis 23)*

Terminada la lectura de los principales textos de la obra sacerdotal, se impone la conclusión siguiente: el teólogo del siglo VI fundamenta toda la fuerza de su argumentación en la fe inconmovible que tiene en el poder de la palabra de Dios. Así como hasta entonces ninguna calamidad, ni siquiera el diluvio, había sido capaz de impedir la realización del kerigma de la fecundidad (Génesis 1, 28), así también la promesa de la posesión de la tierra de Canaán debía realizarse infaliblemente (Génesis 17, 8).

El escritor sacerdotal dedica todo un capítulo (Génesis 23) al detallado relato según el cual Abrahán, después de la muerte de Sara, había comprado en Canaán un "campo" y la "gruta" que se encontraba en los límites de dicho campo (23, 17). El relato choca por su tono grave y solemne. Terminado el trato entre el propietario, Efrón y Abrahán, el texto añade: "Después de esto, Abrahán enterró a Sara en la gruta del campo de Makpela, frente a Mambré, en el país de Canaán" (Génesis 23, 19). En la mente del teólogo sacerdotal, la compra de este trozo de tierra cananea y de la gruta de Makpela es todo un símbolo: se trata de una especie de anticipo de la "posesión perpetua" de la tierra de Canaán (Génesis 17, 8). El simbolismo era tanto más grande

cuanto que los grandes antepasados habían sido enterrados en la gruta de la familia patriarcal: Abrahán (25, 7-11); Isaías (49, 31); Jacob (50, 12-13). Los últimos versículos a propósito de Jacob son muy significativos. Nos cuentan cómo los hijos de Jacob, cumpliendo el deseo de su padre, habían transportado su cuerpo desde Egipto, donde había muerto, al país de Canaán, a la gruta de Makpela. No podemos sino admirar la profundidad de pensamiento y el talento literario del escritor sacerdotal. Con qué habilidad y flexibilidad maneja su arte. En este caso parece que nos está haciendo oír, salida de la cueva de Makpela, la voz de los antepasados, que suplica a sus descendientes para que se unan a ellos en tierra de Canaán.

CONCLUSION GENERAL

El Antiguo Testamento constituye un campo de estudio privilegiado para la investigación contemporánea. Incluso las tradiciones patriarcales van a dar todavía mucho que hablar y no pocos secretos que todavía están ocultos irán revelándose poco a poco. Podemos afirmar, sin embargo, que hoy en día son mucho mejor conocidos que antiguamente, gracias a los progresos realizados en el conocimiento de la antigüedad. Al final de nuestro estudio creemos que hemos logrado la finalidad que nos habíamos propuesto: difundir en los ambientes interesados en ello los resultados de la investigación bíblica centrada en las tradiciones patriarcales.

La primera parte, que llevaba el título de "Historia", intentaba reconstruir, dentro de lo que

cabe, lo que debió ser la historia de los antepasados de Israel. Clanes semi-nómadas, independientes unos de otros, consiguieron establecerse en el país de Canaán durante el segundo milenio. Al llegar a estas tierras fértiles, no adoraban sino al dios de sus padres. Poco a poco fueron asimilando este dios de los clanes al gran dios El del panteón cananeo. Los recién llegados comenzaron a frecuentar los santuarios de los diversos lugares del país de Canaán donde el dios El era adorado bajo diversas invocaciones. Cada uno de estos santuarios tenía su "leyenda cultual" o "mito de origen", que legitimaba su carácter sagrado. Los clanes cuyos jefes se llamaban Jacob, Israel, Isaac y Abrahán adoptaron progresivamente y transformaron al mismo tiempo la "leyenda cultual" o "mito de origen" del santuario principal de la región en la que se iban sedentarizando poco a poco. En diferentes lugares de las tradiciones patriarcales encontramos todavía restos de "leyendas cultuales" cananeas. En el transcurso de los siglos, estos clanes fueron incorporándose unos a otros. Las nuevas y diversas relaciones que les unían, en aquel momento de la evolución social, se expresaron en la conocida genealogía: Abrahán, padre de Isaac e Isaac, padre de Jacob. El estudio comparado de la prehistoria de Israel y de la prehistoria de ciertos pueblos ofrece a la ciencia bíblica la posibilidad de reconstituir, como lo hemos hecho, el pasado lejano de Israel. Las "sagas" patriarcales, cuyas raíces se pierden en la

realidad histórica, fueron transmitidas durante mucho tiempo oralmente. Hacia el año mil, estas "sagas" empezaron a formar parte de grandes obras literarias que se han conservado hasta nuestros días.

En la segunda parte, llamada "Teología", cada una de las tres obras literarias que constituyen los tres estratos de las tradiciones patriarcales contenidas en el *Génesis* ha sido estudiada a la luz de la ciencia bíblica contemporánea. La más antigua de estas obras es el yavista, contemporánea del rey Salomón. Podemos considerar que el yavista es el teólogo de la corte real de Jerusalén. Su obra consiste en la actualización de las tradiciones patriarcales, particularmente las del sur de Palestina, mostrando de esta forma que la monarquía davídica constituye, no sólo la realización de las promesas de Dios, sino también una institución portadora de salvación para las naciones.

El elohista vivió hacia 750 antes de Cristo en el reino del norte (o de Israel). Este escritor se erige en defensor de la alianza del Sinaí, amenazada gravemente por la invasión de los cultos cananeos. A su vez actualiza las tradiciones patriarcales, principalmente las de Palestina central. Su interpretación pretende ofrecer a sus contemporáneos, por medio de la persona de los patriarcas, un modelo de fidelidad al Dios de la alianza.

Finalmente, en el siglo VI, durante el exilio de Babilonia, los teólogos de Israel interpretaron

de nuevo las tradiciones patriarcales. Una vez más, necesidades nuevas reclamaban una interpretación apropiada. En momentos en que, humanamente hablando, todo parecía perdido para Israel, los teólogos de la cautividad proclamaron un nuevo mensaje de esperanza. El escritor sacerdotal, en una obra de gran belleza literaria, demostró que la palabra de Dios se realiza infaliblemente. La palabra divina, que había triunfado del "caos primordial", en el principio del tiempo, realizará una vez más las promesas de una descendencia numerosa y de la posesión de la tierra de Canaán.

BIBLIOGRAFIA

1

AUZOU, Georges, *La palabra de Dios.* Fax, Madrid 1968.

IDEM, *La tradición bíblica.* Fax, Madrid 1961.

CAZELLES, Henri, art. *Mythe. Dans l'Ancien Testament,* en DBS 6, 246-261.

DE VAUX, Roland, *Histoire ancienne d'Israël.* Des origines à l'installation en Canaan (coll. «Etudes bibliques»). Gabalda et Cie, Paris 1971, 17-148: a propósito de la historia del país de Canaán antes de la llegada de los antepasados de Israel. Es una de las obras básicas del presente trabajo.

ELIADE, Mircea, *Aspects du mythe* (coll. «Idées»). Gallimard, Paris 1963, 9-70.

IDEM, *El mito del eterno retorno.* Alianza, Madrid 1975.

IDEM, *Tratado de historia de las religiones.* Cristiandad, Madrid 1974, 2v.
FOHRER, Georg, *History of Israelite Religion.* Trad. del alemán por D. E. Green. Abingdon Press, Nashville 1972, 42-60: sobre la religión de los cananeos.
GRELOT, Pierre, *El sentido cristiano del A. T.* Desclée, Bilbao 1967.
HENNINGER, J., art. *Mythe. En ethnologie,* en DBS 6, 225-246.

2

ALBRIGHT, W. F., *The biblical period from Abraham to Ezra* (Coll. «Harper Torchbooks»). Harper and Row, New York 1963, 1.
ALT, Albrecht, *The God of the Fathers,* en *Essays on Old Testament history and religion.* Trad. del alemán por R. A. Wilson («Anchor Books»). Doubleday and Co. New York 1968, 3-100.
CAZELLES, Henri, art. *Patriarches,* en DBS 7, 81-156.
COUROYER, B., *Histoire d'une tribu semi-nomade de la Palestine:* RB 58 (1951) 75-91.
DE VAUX, Roland, *Histoire ancienne d'Israël,* 151-160: sobre las tradiciones patriarcales en general.
Ibíd., 256-273: sobre la religión de los patriarcas.
Ibíd., 345-346: sobre los orígenes de la pascua.
FOHRER, Georg (y SELLIN E.), *Introduction to the Old Testament.* Traducido del alemán por D. E. Green. Abingdon Press, Nashville 1968, 120-124.
IDEM, *History of the israelite religion,* 27-42 y 60-65.

GRELOT, Pierre, *Sentido cristiano del Antiguo Testamento.* Desclée, Bilbao 1967.

GUNKEL, Hermann, *Genesis übersetzt und erklärt.* Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, última edición en 1969; la introducción, traducida al inglés, lleva el título *The legends of Genesis. The biblical saga and history.* Shocken Books, New York 1964, con introducción de W. F. Albright, traducido por W. H. Carruth.

HENNINGER, J., art. *Mythe. En ethnologie,* en DBS 6, 245.

JOLLES, André, *Einfache Formen.* Forschungsinstitute. Leipzig, Neugermanische Abteilung, cuaderno 11 (1930) ²1958, 67-68: sobre los diferentes géneros de «sagas» islandesas, citado por Claus Westermann (cf. más abajo).

LOHFINK, Norbert, s. j., *Sciences bibliques en marche. Un exégète fait le point* (Coll. «Christianisme en mouvement», 10). Trad. del alemán por H. Savon. Casterman, Tournai 1969, 87-103: sobre la religión de los patriarcas; *Ibíd.*, 104-127: sobre el decálogo y la ética de los clanes.

IDEM, *L'Ancien Testament, bible du chrétien aujourd'hui.* Trad. del alemán por J. Feisthauer. Le Centurion, Paris 1969, 149-169: sobre la concepción de la historia de Israel.

MARTIN-ACHARD, Robert, *Actualité d'Abraham.* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1969, 5-32: sobre las historias de salvación.

NOTH, Martin, *Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuch.* W. Kohlhammer, Stuttgart 1948. Trad. inglesa de B. W. Anderson, *A history of pentateuchal traditions by Martin Noth.* N. J. Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs 1972, XII-XXXII:

introducción al estudio de la historia de las tradiciones por B. W. Anderson; 42-45: la formación de las tradiciones; 46-62: los cinco temas del Pentateuco. Es la principal obra básica de nuestro estudio, sobre todo en la primera parte.

IDEM, *Historia de Israel.* Traducida del alemán. Garriga, Barcelona 1966.

RAD, Gerhard von, *The problem of the Hexateuch and other essays.* Trad. del alemán por E. W. Trueman Dicken. McGraw-Hill Book Co., New York 1966, 1-78 y 166-204.

IDEM, *La Genèse.* Traducido del alemán por E. de Peyer. Labor et Fides, Genève 1968, 9-39.

SCHARBERT, Josef, *Le peché originel dans l'Ancien Testament.* Traducción del alemán por H. Rochais. (Coll. «Quaestiones disputatae»). Desclée De Brouwer, Paris 1972, 31-42: a propósito de la mentalidad y ética de los clanes.

SVEINSSON, Einar Olafur, *Les sagas islandaises.* (Coll. «Archives des lettres modernes», 36). Lettres modernes, Paris 1961.

VOGELS Walter P. B., *La promesse royale de Yahweh, préparatoire à l'alliance.* Etude d'une forme littéraire de l'Ancien Testament. Ed. de l'Université de St. Paul, Ottawa 1970, 23: a propósito de las promesas de la tierra y de la descendencia.

WESTERMANN, Claus, *Arten der Erzählung in der Genesis,* en *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien 24.* Chr. Kaiser, München 1964, 9-91, sobre todo página 37, acerca de las sagas islandesas.

3

DE VAUX, Roland, *Histoire ancienne d'Israël*, 160-162: sobre la formación de las tradiciones; 162-164: sobre el ciclo de Jacob; 164-165: sobre Jacob-Esaú; 165-166: sobre Jacob-Labán; 166: sobre Betel y Siquén; 167: sobre el patriarca Jacob, distinto del patriarca Israel; 167-172: sobre las tradiciones de Jacob en Transjordania y en Palestina central.

FOHRER, Georg, *History of israelite religion*, 62-64: sobre la identificación del dios de los clanes al El de los diversos santuarios.

IDEM, *Das Alte Testament. Einführung in Bibelkunde und Literatur des Alten Testament und in Geschichte und Religion Israels*. Primera parte. Gerd Mohn, Gütersloh 1969, 70-71: sobre el ciclo de Jacob y la distinción entre Jacob e Israel.

HICKS, L., art. *Jacob*, en *The interpreter's dictionary of the bible* (IDB) 2, 782-787.

NOTH, Martin, *A history of pentateuchal traditions*, 79-87: sobre Jacob y los lugares sagrados de Siquén y Betel; 87-91: sobre las tradiciones de Jacob en Transjordania; 91-94: sobre Jacob-Labán; 94-98: sobre Jacob-Esaú; 98-102: sobre la formación del ciclo de Jacob.

WEISER, A., art. *Jacob*, en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG) 3, 517-519.

4

DE PURY, A., *Genèse XXXIV et l'histoire*: RB 76 (1969) 5-49: sobre la distinción entre Israel y Jacob.

De Vaux, Roland, *Histoire ancienne d'Israël,* 167-168, 594-595: Israel distinto de Jacob; 168, 294-295, 584-585: Israel-José; 167-168, 584-585: Israel y el lugar sagrado de Siquén.

Fohrer, Georg, *History of israelite religion,* 62-64: sobre la identificación del dios de los clanes al El de los diversos santuarios.

Idem, *Das Alte Testament...,* primera parte, 70-71: sobre la distinción entre el patriarca Israel y Jacob.

Noth, Martin, *A history of pentateuchal traditions,* 79-101: Jacob-Israel. En la época de Noth no se distinguía todavía Israel de Jacob.

Seebass, H., *Der Erzvater Israel und die Einführung der Jahweverehrung in Canaan:* BZAW 98 (1966): a propósito de la distinción entre el patriarca Israel y Jacob.

5

De Vaux, Roland, *Histoire ancienne d'Israël,* 169-170: sobre Isaac como intermediario entre el ciclo de Abrahán y el de Jacob; 170: sobre Isaac y el lugar sagrado de Bersebá.

Fohrer, Georg, *History of israelite religion,* 62-64: sobre la identificación del dios de los clanes al El de los diferentes santuarios.

Idem, *Das Alte Testament...* primera parte, 71: sobre la anterioridad de Isaac en relación con Abrahán.

Hicks, L., art. *Isaac,* en IDB 2, 728-731.

Noth, Martin, *A history of pentateuchal traditions,* 102: sobre Isaac-Abrahán; 103: sobre Isaac, pa-

dre de Jacob; 104-108: sobre la formación de las *tradiciones de Isaac; 108: Isaac* hermano de Ismael.

WEISER, A., art. *Isaac,* en RGG 3, 902-903.

6

CLEMENTS, R., art. *Abraham,* en *Theologische Wörterbuch zum Alten Testament* (ThWAT) 1, 55-56: sobre la genealogía patriarcal; 56-58: sobre el dios de Abrahán y Mambré; 58: Abrahán y la alianza.

DE VAUX, Roland, *Histoire ancienne d'Israël,* 162-164: sobre el ciclo de Abrahán; 169-172: Abrahán-Jacob; 270: sacrificio de Isaac; 182-194: sobre el lugar de origen de Abrahán; 163 y 267: Abrahán y el lugar sagrado de Mambré; 171-172: a propósito de la fuerza de atracción de las tradiciones de Abrahán sobre las otras tradiciones.

FOHRER, Georg, *Das Alte Testament...* primera parte, 71: a propósito de la fuerza de atracción de las tradiciones de Abrahán.

IDEM, *History of israelite religion,* 62-64: sobre la identificación del dios de los clanes al El de los diversos santuarios.

HICKS, L., art. *Abraham,* en IDB 1, 14-21.

HUNT, Ignatius, o.s.b. *The world of the patriarchs.* («Backgrounds to the Bible Series»), N. J. Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs 1967, 2-3: sobre la patria de Abrahán.

MARTIN-ACHARD, Robert, *Actualité d'Abraham* (coll. «Bibliothèque théologique»). Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1969, 11-12: el nombre de Abrahán;

12-14: la patria de Abrahán; 15-24: su origen étnico; 24-32: el ciclo de Abrahán y el género de vida del segundo milenio antes de Cristo; 32-34: Abrahán y la historia; 34-39: Abrahán y la arqueología; 40-45: tradiciones patriarcales y «sagas»; 45-54: la religión de los patriarcas.

NOTH, Martin, *A history of pentateuchal traditions,* 109-112: sobre la formación del ciclo de Abrahán; 112-113: sobre Abrahán y Lot.

WEISER, A., art. *Abraham,* en RGG 1, 68-71.

7

BRIGHT, John, *La historia de Israel.* Desclée de Brouwer, Bilbao 1966, 74 ss.: sobre las narraciones patriarcales; 185-235: sobre la instauración de la monarquía.

CAQUOT, André, *L'Alliance avec Abraham (Genèse 15):* Semitica 12 (1962) 51-66.

CAZELLES, Henri, art. *Pentateuque,* en DBS 7, 770-803.

CLEMENTS, Ronald, *Abraham and David.* Genesis XV and its meaning for israelite tradition (coll. «Studies in Biblical Theology» 2.ª serie, 5). SCM Press, London 1967.

DE FRAINE, J., s. j., *L'aspect religieux de la royauté israélite. L'institution monarchique dans l'Ancien Testament et dans les textes mésopotamiens* (coll. «Analecta Biblica» 3). Pontificio Instituto Biblico, Roma 1954.

DE VAUX, Roland, *Le roi d'Israël, vassal de Yahvé,* en *Bible et Orient.* Cerf, Paris 1967, 287-301.

DHEILLY, J., *Dictionnaire biblique.* Desclée et Co., Tournai 1964.

ELLIS, Peter F., *The yahwist. The bibel's first theologian.* Fides Publishers Inc. Notre Dame, Indiana 1968. Se trata de un estudio indispensable para la comprensión de la obra del yavista.

FOHRER, Georg (y SELLIN E.), *Introduction to the Old Testament,* 86-88; 146-152.

FRANKFORT, H., y otros, *Before philosophy. The intellectual adventure of ancient man.* Penguin Books, Baltimore, Maryland [11]1972: a propósito de la concepción de la realeza en la antigüedad.

GOLDMANN, Christoph, *Ursprungssituationen biblischen Glaubens...* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970, 67-77.

HABEL Norman, C., *Literary criticism of the Old Testament* (coll. «Guides to Biblical Scholarship...»). Fortress Press, Philadelphia 1971, 43-60: sobre el escrito yavista.

KEEL, O. y KÜCHLER, M., *Synoptische Texte aus der Genesis,* 2. Verlag Schweizerisches Katholisches Bibelwerk, Freiburg 1971, 20-20: sobre el yavista; 49-103: sobre la creación; 104-122: sobre el diluvio; 123-131, 132-145, 146-155, 157-167: sobre las diversas tradiciones patriarcales. Es la principal obra de referencia de la segunda parte de nuestro trabajo.

MARTIN - ACHARD, Robert, *Actualité d'Abraham,* 1969, sobre todo 9-75.

NOTH, Martin, *A history of pentateuchal traditions,* 236-239: sobre la teología del yavista.

IDEM, *Historia de Israel,* 163 ss.: sobre la institución de la monarquía davídica.

RAD, Gerhard von, *La Genèse,* 113-114; 163-173; 182-190; 205-227; 273-335.

RAST, Walter E., *Tradition history and the Old Tes-*

tament (coll. «Guides to Biblical Scholarhip...»). Fortress Press, Philadelphia 1972, 19-32: sobre las tradiciones y su proceso de formación; 35-56: sobre las tradiciones del ciclo de Jacob.
RUPPERT, Lothar, *Der Yahwist-Künder der Heilsgeschichte,* en *Wort und Botschaft des Alten Testaments,* ed. por Josef Schreiner. Echter-Verlag, Würzburg ²1969, 101-120.
SABOURIN, Lóopold, s. j., *The psalms. Their origin and meaning.* Alba House, Staten Island, N. Y. 1969, 2, 209-212: a propósito de los salmos reales.
SPEISER, E. A., *Genesis...* («The Anchor Bible»). Doubleday and Co., New York 1964, 91-92.
TRIGT, F. van, *La signification de la lutte de Jacob près du Yabboq Gen. XXXII 22-33:* Oudtestamentische Studiën XII (1958) 280-309.
WOLFF, Hans Walter, *The kerygma of the yahwist:* Interpretation 20 (1966) 131-157, originariamente este estudio fue publicado en Evangelische Theologie 24 (1964) 73-97.

8

BRIGHT, John, *La historia de Israel,* 74 ss.: sobre las tradiciones yavista y elohista; 147 ss.: sobre la alianza; 235 ss.: sobre la historia de los reinos de Judá e Israel.
CAZELLES, Henri, en A. ROBERT y A. FEUILLET, *Introducción a la biblia.* Herder, Barcelona 1962, 347 ss.: sobre el redactor JE.
IDEM, art. *Pentateuque,* en DBS 7, 803-813.
DEROUSSEAUX, Louis, *La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament...* Cerf, Paris, 149-203.

DHEILLY, J., *Dictionnaire biblique.* Tournai 1964.
FOHRER, Georg (y SELLIN E.), *Introduction to the Old Testament*, 152-158.
GAUBERT, Henri, *L'exil à Babylone* (coll. «La Bible dans l'histoire»). Mame, Paris 1966, 11-92.
GOLDMANN, Christoph, *Ursprungssituationen biblischen Glaubens...* 35-37: el elohista y la religión cananea; 39-45: sobre el nombre de Yavé.
KEEL, O. y KÜCHLER, M., *Synoptische Texte aus der Genesis,* 1, 58; 2, 29-38: sobre el elohista; 123-131, 132-145, 146-155, 157-167: sobre las diversas tradiciones patriarcales.
KRINETZKI, Leo, *L'alliance de Dieu avec les hommes* (coll. «Lire la Bible», 3). Trad. del alemán. Cerf, Paris 1970, 10-32.
LODS, Adolphe, *Des prophètes à Jésus. Les prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme.* Albin-Michel, Paris ²1969.
MARTIN-ACHARD, Robert, *Actualité d'Abraham,* 75-82: sacrificio de Isaac.
NOTH, Martin, *A history of pentateuchal traditions,* 114-115: sobre el sacrificio de Isaac; 228-235: sobre el elohista.
IDEM, *Historia de Israel,* 213 ss.: sobre la historia de los reinos de Israel y Judá.
OSTER, Henri, *Le mystère pascal dans la pastorale* (coll. «L'esprit liturgique»). Cerf, Paris 1964, 28.
RAD, Gerhard von, *La Genèse,* 241-248: sobre el sacrificio de Isaac; 325-332: sobre el combate de Jacob; 33-56: sobre las tradiciones del ciclo de Jacob.
RAST, Walter E., *Tradition History and the Old Testament,* 19-32: sobre las tradiciones y su formación; 33-56: sobre Jacob.

RUPPERT, Lothar, *Der Elohist-Sprecher für Gottes Volk,* en *Wort und Botschatf des Alten Testaments,* ed. por Josef Schreiner. Echter-Vrelag, Würzburg ²1969, 121-132 y 403.
SPEISER, E. A., *Genesis...,* 91-92.
WEISER, A., art. *Jacob,* en RGG 3, 519: las tradiciones de Jacob según el elohista.
WOLFF, Hans Walter, *Zur Thematik der elohistischen Fragmente in Pentateuch:* Evangelische Theologie 29 (1969) 59-72.

9

BRIGHT, John, *La historia de Israel,* 355 ss.: sobre el período del exilio en Babilonia.
BRUEGGEMANN, Walter, *The kerygma of the priestly writers:* ZAW 84 (1972) 397-414.
CAZELLES, Henri, en *Introducción a la biblia,* 1, 351 ss.: sobre el escrito sacerdotal.
IDEM, art. *Pentateuque,* en DBS 7, 827-844.
CHAINE, J., *Le livre de la Genèse* (coll. «Lectio Divina», 3). Cerf, Paris 1948, 127-128 y 130-133.
DANIELOU, Jean, *Au commencement. Genèse 1-11.* Seuil, Paris 1963; 91-108.
DHEILLY, J., *Dictionnaire biblique.* Tournai 1964.
FOHRER, Georg (y SELLIN E.), *Introduction to the Old Testament,* 178-186.
GAUBERT, Henri, *L'exil à Babylone,* 93-209.
GOLDMANN, Christoph, *Ursprungssituationen biblischen Glaubens...,* 53: sobre la procesión de la fiesta del año nuevo.
HABEL, Norman, C., *Literary criticism of the Old Testament,* 65-76: sobre el escrito sacerdotal.

HARVEY, Julien, *Le temps s'ouvre sur la Bible*. Fides, Montréal 1971, 22, 33-35.

KEEL, O. y KÜCHLER, M., *Synoptische Texte aus der Genesis*, 2, 38-48: sobre el escrito sacerdotal; 49-103: sobre la creación; 104-122: sobre el diluvio; 123-131, 132-145, 146-155, 157-167: sobre las diversas tradiciones patriarcales.

KILIAN, Rudolf, *Die Priesterschrift-Hoffnung auf Heimkehr*, en *Wort und Botschaft des Alten Testaments*. ed. por Josef Schreiner. Echter-Verlag, Würzburg ²1969, 243-260.

LAMBERT, G., *Il n'y aura plus jamais de déluge (Genèse IX, 11)*: Nouvelle revue théologique 77 (1955) 581-601, 693-724.

IDEM, *La création dans la bible:* Nouvelle revue théologique 75 (1953) 252-281.

LODS, Adolphe, *Des prophètes à Jésus*. Paris 1969.

LOHFINK, Norbert, *Sciences bibliques en marche*, 83-84.

MARTIN-ACHARD, Robert, *Actualité d'Abraham*, 82-93: Génesis 17.

NOTH, Martin, *A history of pentateuchal traditions*, 239-247: sobre la teología del escritor sacerdotal.

IDEM, *Historia de Israel*, 237 ss.: sobre la situación anterior al exilio de Babilonia.

RAD, Gerhard von, *La Genèse* 43-46: sobre la creación; 58-60: sobre el descanso de Dios; 60, 67, 124: sobre las genealogías sacerdotales.

ROTH, J., *Thèmes majeurs de la tradition sacerdotale dans le Pentateuque:* Nouvelle revue théologique 80 (1958) 696-721.

SCHEDL, Claus, *History of the Old Testament*, 1. Alba House, Staten Island N. Y. 1973, 205-235.

INDICE GENERAL

I
HISTORIA

II
TEOLOGIA